



Антоний
Печерский
и начальная
история русского
монашества
(Рясофор
в Древней Руси)

St. Anthony of Kiev
and the Earliest
History of Russian
Monasticism
(Novitiates
in Old Rus')

**Борис Андреевич
Успенский**

Национальный исследовательский
университет "Высшая школа
экономики", Москва, Россия

Boris A. Uspenskij

National Research University Higher
School of Economics, Moscow, Russia

Резюме

Повесть временных лет рассказывает о том, как к Антонию, после того как он поселился в пещере близ Киева, стали приходить люди и он постригал их в монахи. Мы знаем, однако, что в некоторых случаях он не постригал приходящих к нему, а отсылал их для пострига к священнику (иеромонаху). Сам Антоний священником, очевидно, не был. Почему в одних случаях он сам совершал монашеский постриг, а в других поручал это священнику? Как он мог постригать в монахи, не будучи священником? Автор настоящей статьи пытается ответить на эти и подобные вопросы, привлекая исторические, филологические и литургические данные. Работа посвящена эволюции монашеской традиции на Руси в XI в.

Ключевые слова

Антоний Печерский, Феодосий Печерский, Иларион Киевский, Киево-Печерский монастырь, монашество, рясофор, малая схима, великая схима, Студийский устав

Abstract

According to the Russian Primary Chronicle, when St. Anthony settled in his cave near Kiev, people joined him and he tonsured them as monks. We know, however, that in certain cases he did not tonsure the newcomers but sent them to be tonsured by a priest (hieromonk). Obviously St. Anthony was not a priest. Why, then, in some cases did he do it himself and yet in other cases, he did not? If he was not a priest, how could he tonsure people? The author of the present article attempts to answer these and similar questions with reference to historical, philological, and liturgical data. The article is devoted to the evolution of the monastic tradition in Rus' of the 11th century.

Keywords

Anthony of Kiev, Theodosius of Kiev, Hilarion of Kiev, Monastery of the Kiev Caves, monasticism, novitiate, Little Schema, Great Schema, Studite Typikon

Манастиреве на горах сташа, черноризьци ѓвишася.

Иларион. Слово о законе и благодати

И какие знаменательные имена основателей русского иночества. Антоний — основатель монашества, Феодосий — учредитель общежития иноческого, не приводят ли невольно на память — первый Великого Антония, основателя иночества в Египте, второй Феодосия, начальника общего жития в Палестине? И Печерская обитель при своем начале как будто усвоила себе и строгое подвижничество Египта, и добродетели общежития Палестинского.

П. С. Казанский. История православного русского монашества

— Вы иеромонах или иеродиакон?
— Нет, я еще просто в рясофоре.
— Все же ведь уже это значит, вы инок?
— Н. . . да-с; вообще это так почитают.
— Почитать-то почитают, — отозвался на это купец, — но только из рясофора-то еще можно и в солдаты лоб забрить.

Н. С. Лесков. Очарованный странник

1. В православной церкви различаются три разновидности монахов: новоначальные, или *рясофорные*, монахи (они обычно носят рясу и камилавку), *мантыйные* монахи, принявшие малую схиму, или малый иноческий образ (они носят мантию и клобук), и, наконец, *великосхимные* монахи, принявшие великую схиму, или великий иноческий образ (их отличают куколь и нашитые кресты на мантии).¹ Каждый из этих видов предполагает особое посвящение, которое в принципе сопровождается пострижением (о некоторых исключениях см. ниже).

Соответственно, существуют три вида монашеского пострига (пострижение в рясофор, в малую и в великую схиму), которые мыслятся как ступени духовного совершенствования. Эта общая трехступенчатая схема на местах может сокращаться (редуцироваться или нивелироваться). Так, в греческих монастырях в XIX – нач. XX в. не было ни пострига в рясофор, ни пострига в малую схиму, при том что в греческих евхологиях² были представлены все три вида пострига: рясофорных

¹ Слово *мантия* может означать не только одежду монаха, но и соответствующую степень посвящения, т. е. малый иноческий образ, малую схиму (говорят *постричь в мантию*, *мантыйный монах*). Точно так же слово *схи́ма* может означать как степень посвящения (великий иноческий образ, великую схиму), так и облачение великосхимника [Срезневский, 3: 373–374; Горский, Невоструев, 3/1: 391, № 402]. Ср. в требнике XVI в.: “Послѣдованіе малаго вбраза, еже есть мантиа” и “Чин бываемыи велікаго аггельскаго вбраза, еже есть схіма” [ГИМ Син898, лл. 299, 310 об.].

Слово *схи́ма* (в значении ‘степень посвящения’), не сопровождаемое определением, всегда означает великую схиму; то же относится и к производным словам, таким как *схимник*, *схимнический* и т. п. Схи́ма, великая или малая, может именоваться “ангельским образом” (см. ниже, § 4), будучи противопоставлена при этом рясофору, который никогда так не называется. Иногда “ангельским образом” именуется только великая схи́ма, в отличие от малой (см. цитату выше).

² Следуя сложившейся традиции, мы говорим о “евхологии”, если речь идет о греческой традиции, но о “служебнике” или “требнике”, если речь идет о традиции русской. Понятие “евхологий” (εὐχολόγιον ‘молитвослов’) у греков объединяет понятия “служебник” и “требник”; особого названия для этих богослужебных книг у греков нет. Слово *(по)требник* / *(по)требникъ* как название книги отмечается со второй пол. XVI в. [СлРЯ XI–XVII вв., 18: 21; ибид. 30: 105]; оно не имеет ничего общего с омонимичным старославянским и церковнославянским словом *трѣбѣникъ* ‘жертвенник’, будучи образовано не от *трѣба* ‘жертва’, а от *(по)трѣба* ‘нужда, необходимость, потребность’ (оба значения слова *трѣба* известны уже в старославянском). Слово *служебник* как название книги впервые, по-видимому, встречается в служебнике митрополита Киприана кон. XIV в., дошедшем до нас в копии кон. XIV – нач. XV в.; ср. запись писца: “Сии служебникъ преписанъ ѿт грецкыхъ книгъ на рускыи языкъ рукою своею. Киприанъ смиренныи митрополитъ Кыевскыи всеа Руси” [ГИМ Син601,

послушников (облеченных в монашескую одежду без пострижения) постригали прямо в великую схиму, минуя малую [ДМИТРИЕВСКИЙ 1891–1892: 144–146, 173–175; САМУИЛОВ 1905: 1786].³ В России пострижение

л. 72, ср. 132 об.; БУСЛАЕВ 1861: 135; СЛРЯ XI–XVII вв., 25: 126]; относительно датировки рукописи см.: [СОВОЛЕВСКИЙ 2004–2006, 2: 436, 627]. Служебник и требник архимандрита Дионисия Зобниновского 1630-х гг. носит характерное название “молитвенный потребникъ” [РГБ МДА183, лл. 5 об., 10], где определение *молитвенный* передает буквальное значение слова *εὐχολόγιον*.

При каких обстоятельствах в русской традиции появилось разделение служебника и требника как отдельных книг, нам неясно.

- ³ “В современном Большом греческом евхологии, — писал А. А. Дмитриевский, — хотя и содержатся все три чина монашеского пострижения, но в действительности они не имеют никакого практического применения. На всем православном Востоке, не только в патриарших городах: в Константинополе, Дамаске, Александрии и Иерусалиме, — но даже в обителях св. Афонской горы, Синае, св. Саввы Освященного и других [. . .] деления монахов на три категории или класса не существует. Монастыри Востока знают только докимов (учеников), или рясофоров, и совершенных монахов, или же великосхимников наших; так называемых манатейных монахов, какими у нас считаются и все иерархи, на Востоке совершенно нет, и такого названия там никто не слышит. Что же касается чинов пострижения в монашество, то на Востоке ныне практикуется лишь чин пострижения в великую схиму, который совершается над рясофором спустя три года после поступления их в монастырь, после прохождения ими монашеского искуса. [. . .] Рясофоры на Востоке значительно отличаются от рясофоров наших русских обителей. Рясофорами обыкновенно делаются на Востоке просто, без всяких религиозных церемоний. Лица, желающие жить в монастыре в этом звании, в киновиях делают метание игумену в его келии, а в идиоритмах — главному проэстосу в синодиконе. [. . .] Рясофор на Востоке получает право носить рясу, наметку на камилавке и даже мантию, когда он, с благословения игумена, исполняет в монастыре за богослужением роль канонарха, еkkлeсиарха или кандидата. Изредка и в исключительных случаях прочитываются над рясофорами и положенные в евхологии молитвы. Это делается в том, например, случае, когда рясофор, по воле игумена, назначается на послушание вне монастыря. [. . .] Чтением этих молитв игумен желает как бы закрепить посылаемого рясофорного монаха за монастырем и установить более тесную связь его со своею «метаниею» или обителью” [ДМИТРИЕВСКИЙ 1891–1892: 144–145].

По указанию А. А. Дмитриевского, в конце XIX в. на Афоне только в русском Пантелеймонове монастыре были все три вида пострига. Вместе с тем ранее дело, по-видимому, обстояло иначе: еще в XVI–XVII вв. в монастыре св. Павла на Афоне был особый постриг как в рясофор, так и в малую схиму. Ср. расспросные речи старца Макария (в миру Микулы), киевлянина, взятого в плен в Литве, 1623 г.: “И он сшел [. . .] в Святую Гору в Павлов монастырь, и того де монастыря игумен Викентей постриг его в церкви в самой Велик день; а на постриганье давали ему евангилье держать и спрашивали: желает ли он иноческого чину? и он

в рясофор осуществлялось не всегда и не везде; и сейчас в одних монастырях постригают в рясофор, в других — нет. Таким образом, для многих монахов первым пострижением оказывалось, как оказывается и сейчас, пострижение в малый иноческий образ (в малую схиму).

Вопрос о том, является ли рясофорный монах полноценным монахом, издавна служит предметом полемики. Существенно, что при пострижении в рясофор не провозглашаются в церкви монашеские обеты (обеты послушания и отречения от мира), как это делается при пострижении в малую и великую схиму;⁴ поэтому возникает вопрос: могут ли рясофорные монахи снять с себя монашеское платье и вернуться в мир.⁵ Характерным образом в русских монастырях с относительно недавнего времени рясофорных принято называть “иноками”, отказывая им в наименовании “монах”, при том что эти слова связаны как по значению, так и по своему происхождению: если *монах* представляет собой прямое заимствование из греческого *μοναχός*, то *инок* — это калька с того же греческого слова [ФАСМЕР, 2: 135]; ср. также старосл. **ѣдинакъ* ‘монах’, *ѣдиначьнъ* ‘монашеский’ [SJS, 4: 968–969].⁶

сказал, что желает иночества; и постригли его в рясу да в комилавку, и ходил де он в том искусе 6 лет, а после того постригся в мантию и в парамант” [РИБ, 2: 630–631, № 166].

В настоящее время на Афоне в одних монастырях послушников постригают сразу в великую схиму (это соответствует тому, о чем писал А. А. Дмитриевский), в других — сначала в малую, а затем в великую схиму (это соответствует обычной русской практике), в третьих — сначала в рясофор, а потом в великую схиму [Хризостом 2002: 112, 193]. Обычай постригать сразу в великую схиму восстанавливает традицию Феодора Студита (ср. ниже, § 5), см. об этом в Пидалионе, греческой Кормчей книге кон. XVIII в. [Никольский 1888: 216–217]; ближайшее отношение к восстановлению этой традиции имел, видимо, Никодим Святогорец (1759–1809), один из составителей Пидалиона (ср. ниже, примеч. 30).

⁴ Сам факт вступления в монастырь трактуется как обещание непорочной жизни. Ср. начало чина одеяния в рясу в требнике XV в.: “Въходить хотаи приати расоу и творить метаніе игоумену, и выпроситсѧ от него, аще оубо съ всѧком оусердіемъ и многѧдѣвнымъ смотреніемъ се хошеть. И егда обѣщастъ, въходитъ въ ц[е]рк[о]вь и творить поклоненіа предъ с[вѧ]тыми дверьми. И изшедъ творить метаніе игоумену и братіямъ. И по съвершеніи час[о]въ починаемъ трис[вѧ]тое” [РГБ Тр.-Серг230, л. 103].

⁵ Этот вопрос обсуждает в XII в. Вальсамон (см. ниже, примеч. 11). См. также: [Голубинский, 1/2: 671; Диодор 2013].

⁶ Это не отвечает общей языковой практике, как светской, так и церковной, будучи типично лишь для монастырского обихода. Таким образом, слова *инок* и *монах* могут противопоставляться по своему значению — при том, что в других контекстах они оказываются равнозначными. Указанное

Слово *рясофор* появляется на Руси в середине XVII в. и имеет два значения: ‘ношение рясы (означающее принадлежность к монашеству)’ и ‘тот, кто носит рясу’.⁷ В настоящей работе в авторском тексте (не в цитатах!) оно фигурирует всегда в первом значении.

2. Первое упоминание о рясофорных, т. е. новоначальных монахах (*ῥασοφόροι*) принадлежит Феодору Вальсамону, известному византий-

противопоставление основывается, по-видимому, на происхождении слова: слову греческого происхождения (*монах*) приписывается более высокий статус по сравнению с соответствующим славянским словом (*инок*). Такого рода словоупотребление наблюдается как в России, так и в русских зарубежных монастырях, находящихся или же находившихся вне юрисдикции Московского патриархата. Оно не принято у старообрядцев; следует полагать, таким образом, что оно появилось в синодальный период (не позднее XIX в.).

Словоупотребление это ограничивается монастырской традицией, представляя собой явление, типологически сходное с профессиональным жаргоном. Вне этой традиции слова *инок* и *монах* как в светской, так и в церковной литературе употребляются как синонимы; так же употребляются они и в настоящей работе.

⁷ Слово *расофор* или *расоносец* как обозначение рясофорного монаха фигурирует в Требнике Петра Могилы ([Требник 1646, 2: 897, 892]; см. здесь “Чинъ бываемый на ѡдѣваніе расы и камылавхи” на сс. 891–897) и, видимо, появляется в Великой Руси после реформ патриарха Никона — в условиях украинского влияния на великорусскую церковную традицию (см. вообще в этой связи: [Харлампович 1914; Успенский 2002: 433–437, § 17.1]). Требник Петра Могилы лег в основу московского издания Требника 1658 г. (см. “ковычный” экземпляр Требника Петра Могилы, правленный московскими справщиками для издания 1658 г. [РГАДА Тип978]). В этом и последующих московских печатных требниках появляется соответствующий чин с названием, обличающим использование киевского издания: “Послѣдованіе во одѣваніе расы и камилавхи” [Требник 1658, л. 220–220 об.; Требник 1680, л. 101–101 об.; Требник 1688, л. 103–103 об.; Требник 1697, л. 90 об.–91]. Однако литургические указания здесь большей частью опущены, и слова *расофор*, *расоносец* в этих требниках не читаются. По-видимому, они пришли в Великую Русь устным путем, благодаря украинскому духовенству.

Вместе с тем по крайней мере с XVIII в. слово “рясофор” может означать ношение рясы, т. е. относится не к человеку, а к состоянию (степени посвящения). Ср. в “Церковном словаре” Петра Алексеева (1773 г.): *расоносец* ‘младший монах, который хотя и носит рясу, но не облечен еще в великий ангельский образ’, *расофор* ‘ношение рясы монашеской’ [АЛЕКСЕЕВ, 4: 16]. И в настоящее время это слово имеет два значения: оно может относиться как к степени посвящения (например, в выражении *постричь в рясофор*), так и к лицу, имеющему соответствующее посвящение (т. е. иноку или послушнику). В первом случае это слово не имеет формы множественного числа, во втором случае оно склоняется как одушевленное существительное мужского рода и обладает формами обоих чисел.

скому канонисту (ок. 1140 – ок. 1195 гг.): Вальсамон посвятил этой теме особый трактат “Послание к монаху Феодосию о рясофорах” [Ῥ'ΑΛΛΗ, ΠΟΤΑΪ, 4: 497–510; PG, 138: 1359–1382] и говорит об этом также в толковании на 5-е правило Двукратного Константинопольского собора 861 г. [Ῥ'ΑΛΛΗ, ΠΟΤΑΪ, 2: 665–666; PG, 137: 1028].⁸ Замечания Вальсамона относятся ко второй пол. XII в., но, несомненно, отражают более раннюю практику.

⁸ См. в связи с этим: [Пальмов 1914: 308–310; Wawryk 1968: 235–240]. Вальсамон, насколько известно, впервые называет новоначальных монахов “рясофорными” (ῤασοφόροι), ранее они именовались “начальными” (ἀρχάριοι) [Пальмов 1914: 308]. В названии чинопоследования это слово известно с XIV в. [Wawryk 1968: 238, прим. 47], а именно, в уставе Иерусалимской патриаршей библиотеки (собр. Крестного монастыря № 52, л. 299 об. [Дмитриевский 1917: 191]).

В свое время новоначальный монах (ἀρχάριος) мог, по-видимому, называться также “мантийным, одетым в мантию” (μανδύωτης; от μανδύας ‘мантия’); так, в Житии Лазаря Галисийского (†1053 г.) мантия как одежда новоначальных противопоставлена “апостольскому” и “ангельскому” одеянию монахов, соответственно, малой и великой схимы (гл. 228, 240, ср. гл. 130 [Deleurye 1910: 578, 583, 547; Greenfield 2000: 323, 340–341, 218, ср. 87, прим. 56; по рукописи XIV в. афонской Великой лавры I.127]). В дальнейшем *мантия* начинает выступать как символ малой схимы, подобно тому как *схиμα* (одеяние) выступает как образ схимы великой (ср. выше, примеч. 1). Последование малой схимы озаглавлено в греческих евхологиях XIV–XV вв.: Ἀκολουθία τοῦ μικροῦ σχήματος, ἡ γοῦν τοῦ μανδύου (евхология афонского Ватопедского монастыря № 133/744, л. 228 [Дмитриевский 1901: 276]; евхология РГБ *Севаст*17/473, л. 90 об. [Пальмов 1914, прилож.: 62]), а также Ἀκολουθία εἰς κοῦραν μανδύου (евхология афонского монастыря св. Дионисия (Дионисиата) № 450, л. 58 об. [Дмитриевский 1901: 384] или Εὐχὴ εἰς σχῆμα τοῦ μανδύου (схиматологий афонского Пантелеймонова монастыря № 604, л. 2 [Дмитриевский 1901: 558]) и т. п. Аналогично в славянских требниках XV–XVI вв., сербских и русских: “Послѣдованіе малаго вбраза, еже есть мантиа” (ГИМ *Син*307, л. 22 об.; ГИМ *Син*324, л. 113 об.; ГИМ *Син*310, л. 147 об.; ГИМ *Син*898, л. 299; и др.).

Таким образом, у греков слово μανδύωτης первоначально относилось к новоначальным монахам и впоследствии стало относиться к монахам малой схимы; это отражает эволюцию обрядов посвящения в монашество. Между тем соответствующее выражение у русских — *мантийный* или *мантейный монах* — выступает только как обозначение монаха-малосхимника (а не новоначального); вообще в русской традиции *мантия* изначально, видимо, ассоциируется именно с малой схимой (так, во всяком случае, уже у Нестора в Житии Феодосия Печерского, см. ниже, § 4). И в новое время в греческих монастырях мантию могут носить новоначальные монахи [Дмитриевский 1891–1892: 145–146; Хризостом 2002: 193]; возможно, это связано с тем, что у греков может отсутствовать пострижение в малую схиму (см. выше, примеч. 3).

Как указывает Вальсамон в толковании на правило Двукратного собора, облачение в рясу могло происходить в храме при провозглашении Трисвятого,⁹ причем имя вступающего в монастырь изменялось на монашеское (*καὶ ῥασοφορησάντων, ἵδος καὶ μετὰ τρισαγίου ἐν ναῶ, καὶ μετονομασθέντων* [ΡΑΛΛΗ, ПОТАН, 2: 665; PG, 137: 1028]).¹⁰ После этого, согласно Вальсамону, человек считался монахом, хотя бы он и не был еще пострижен [DE MEESTER 1940: 328–329]; таким образом, по Вальсамону, уже монашеская одежда делает человека монахом. Вальсамон, впрочем, сообщает и о других мнениях по этому поводу.¹¹

⁹ О том, что может означать в этом контексте упоминание Трисвятого, см.: [Павлов 1897: 209, прим. 1; Пальмов 1914: 309–310; WAWRUK 1968: 236–239]. Это начало особой службы, когда совершается облачение в рясу, или же часть литургии, во время которой это происходит.

¹⁰ В другом месте Вальсамон говорит о том, что настоятели монастырей облачают приходящих к ним в монашеские одежды и переименовывают, после чего уже окончательно постригают в полный монашеский образ (*μετασχηματίζουσι καὶ μετονομάζουσιν, ἀλλὰ καὶ τελειοποιοῦσι δι' ἀποκάρσεως* [ΡΑΛΛΗ, ПОТАН, 4: 507; PG, 138: 1376]).

¹¹ Пятое правило Двукратного собора говорит о том, что желающему стать монахом необходимо предварительно пройти трехлетнее испытание в мирском одеянии; в некоторых случаях этот срок может быть сокращен до полугода. Вот что говорит Вальсамон по этому поводу: "... так как некоторые вступают в монастыри, облачаются в рясу, может быть, даже с Трисвятым в храме, переменяют имя и вообще живут и внутри, и вне обители как монахи; но прежде чем принять полное монашеское пострижение, снимают с себя образ и обращаются в мирскую жизнь, а иногда и сопрягаются законным образом с женами; то некоторые утверждали, что таковые не делают ничего незаконного, но что они имеют право в течение установленного правилом трехлетия выходить из обители без предосуждения, слагать монашеские одежды и надевать мирские; потому что и правило дает предписание о постригаемых ранее трехлетия, а не о тех, которые еще находятся на испытании и суть рясофоры. А другие говорили, что правило называет монашеским образом пострижение; но не предписывает, чтобы испытание совершалось в монашеском одеянии и не предполагает того, чтобы кто-нибудь бросал это одеяние, надевал мирское и удалялся. Отсюда открывается, что несущий испытание должен нести оное в мирском одеянии; ибо кто однажды облечся в монашеское одеяние, тому не должно быть дозволено сегодня являться перед публикой монахом, а завтра выступать мирянином и как бы шутить, подобно актерам, над святым образом; поэтому правильнее было бы принуждать их к принятию пострижения. [...] Иные же высказывали, что сделавшись рясофорами с Трисвятым не должно быть дозволяемо обращаться в мирян; а которые приняли образ без этого, те бесспорно могут в течение трехлетия слагать с себя монашеские одеяния и надевать мирские [...]. Таковы были мнения некоторых. А большинство людей более благоговейных думают, что кто вошел в монастырь и, как бы то ни было, надел черное одеяние и живет подобно монахам, тот не имеет права сделаться опять мирянином; ибо, говорят, ему можно было в течение трехлетия вынести ис-

Вальсамон не говорит при этом о пострижении в рясофор. Вместе с тем уже в его время существовала, по-видимому, практика пострижения новоначальных монахов: она зафиксирована, в частности, в схиматологии Дмитриевского XI–XII в. [Пальмов 1914: 312–313, ср. 46, 269–270].¹² То же предполагается и в Уставе императрицы Ирины (Ирины Дукены) 1110-х гг. (гл. XXX, см.: [КАЗАНСКИЙ 1878: 68; GAUTIER 1985: 77; ГОЛУБИНСКИЙ, 1/2: 672, прим. 0; САМУИЛОВ 1905: 1785–1786]).¹³

пытание в мирской одежде. А так как он надел монашеское платье, то должен быть вынужден к выполнению своего предположения . . .” [ПРАВИЛА ПОМЕСТН. СОБОРОВ, 2: 812–813].

Ср. в связи с этим в канонических ответах патриарха Луки Хризоверга (1157–1169/70): “Некто мирянин пришел в монастырь, желая сожительствовать с братиею, и надел рясу, при совершении, когда он принимал монашество, только одного Трисвятого, но без принятия пострижения. Затем, будучи в раскаянии, он сбросил то, что надел с Трисвятого, и снова облачился в свои одежды и отошел, и даже сочелся с женою; таковой может ли когда-нибудь быть принят во священство и остаться без епитимии ему, соответствующей такому деянию?” [АЛМАЗОВ 1903а: 25].

¹² Схиматологий Дмитриевского (из собр. А. А. Дмитриевского) представляет собой сборник (конволют), состоящий из рукописей разного времени (XI–XIII вв.); частично опубликован Н. Н. Пальмовым [Пальмов 1914, прилож.: 25–36], изданием которого мы пользуемся. Ср. здесь “Молитву пострижения мирянина, приходящего в монастырь” (Εὐχὴ εἰς τὸ κουρεῖσθαι λαϊκόν, ἐρχόμενον εἰς τὸ μοναστήριον) (л. 82–82 об. [ibid., прилож.: 25]). Это краткое чинопоследование, представляющее посвящение в монашество, а именно, в просхиму (Τάξις ἐπὶ πρόσχημα μονάχου); последнее, в свою очередь, предусматривает новое пострижение [л. 83–83 об.; ibid., прилож.: 26]. Таким образом, пострижение волос предполагается здесь как в предуготовительном, так и в основном обряде. *Просхима* (πρόσχημα) и *протосхима* (πρώτο σχήμα) — наименования малой схимы [Пальмов 1914: 84, 238, 246–247, 312]; выражение *протосхима* (πρώτο σχήμα) в этом значении появляется — наряду с выражением *малая схима* (μικρὸν σχήμα) — уже в Евхологии Барберини второй пол. VIII в. [Евх. Барб.: №№ 245, 248].

Показательно, что в позднейшей рукописи — евхологии XV в. Иерусалимской патриаршей библи. № 73/274 (лл. 1–2) — этот предуготовительный чин предстает как “Чинопоследование посвящения в рясофор” (Ἀκολουθία εἰς ῥασοφόρον μοναχόν) [Дмитриевский 1901: 505; Пальмов 1914: 46].

¹³ Здесь говорится о тех, кто после пострижения волос облачаются не в священную монашескую одежду (τὸ ἅγιον σχῆμα), а лишь в “одежду послушания” и в мантию (τὸ τῆς ὑποταγῆς ἱμάτιον καὶ τὸν μανδύαν). Ср. выражение “одежда послушания” (ὑποταγῆς ἔνδυμα) по отношению к новоначальным монахам в Житии Лазаря Галисийского (гл. 130); “одежда послушания” противопоставляется при этом “апостольской” и “ангельской” одежде монахов малой и великой схимы [ДЕЛЕНАУЕ 1910: 547; GREENHIELD 2000: 218]; это выражение отразилось и в русском сло-

Таким образом, новоначальные монахи уже в эту эпоху могли быть пострижены или не пострижены. В позднейшей перспективе это соответствует различению рясофорных послушников (у которых не было пострига) и рясофорных иноков (постриженных в рясофор).¹⁴ Но как обстояло дело в Древней Руси? Что имеется в виду в древних текстах, когда говорится о “чернецах” или “черноризцах”, — малая схима или же облачение в монашеские одежды, которое соответствует позднейшему наименованию “рясофор”? Был ли рясофор в Древней Руси; если был, с какого времени? Предполагал ли он пострижение? Попытаемся ответить на эти вопросы.

3. В Житии Феодосия, написанном Нестором, рассказывается, как Феодосий, спасаясь от своей матери (которая преследовала его, не желая, чтобы он стал монахом), пришел к Антонию, возглавлявшему Печерский монастырь, с просьбой принять его в свою обитель. Антоний благословил Феодосия и велел Никону постричь его. Никон был священником (иеромонахом), и это подчеркивается в рассказе об этом эпизоде; следует полагать при этом, что сам Антоний священником не был. Ср.:

ве послушник (ср. греч. ὑποταγμένος [Du CANGE 1688: 1648]). В Житии Лазаря, как и в Уставе императрицы Ирины, упоминается и о мантии новоначальных (μανδύτης, см. выше, примеч. 8).

¹⁴ Синодальный указ от 26 мая 1741 г., вошедший в “Полное собрание законов Российской империи”, запрещал рясофор для послушников, т. е. ношение монашеского платья до пострижения [САМУИЛОВ 1905: 1787]. Вместе с тем из синодальных определений мы узнаем, что послушники, налагая на себя монашескую одежду, могли принимать новые, монашеские имена. Так, в циркулярном указе от 21 июля 1804 г. говорилось: “Святейший Правительствующий Синод, усмотря из вступающих в оной от епархиальных преосвященных архиереев представлений о дозволении находящихся в монастырях послушников и девиц постричь в монашество, что некоторые из оных именуют и пишут по одному только рясофору иеромонахами, монахами, монахинями, с переменою уже прежних светских имен не подлежаще, потому что рясофор, яко самовластно учиненной, ни во что вменяем быть должен и в представлениях упоминать о нем не следует, ибо в монашество постригать без дозволения Святейшаго Синода Именными Высочайшими Указами строжайше воспрещено, и без пострижения никто в монашеском чине себя считать и называть не долженствует. [. . .] Приказали: [. . .] предписать, чтобы впредь непостриженных еще по указам из Святейшаго Синода в монашество послушников, как в мужских, так и в женских монастырях, никого не именovali и не писали монахами и монахинями, а означали в представлениях своих в Святейший Синод таковых о пострижении в монашество желающих прямо светскими именами. . .” [САМУИЛОВ 1905: 1787]. Ср. также определение Синода от 9 октября 1873 г.: “подтвердить всем послушникам и послушницам, чтобы они, впредь до пострижения их в монашество, не позволяли себе носить иноческие одеяния и принимать другие имена. . .” [ИВУД.: 1789].

Таче бл[а]гослови ѿ старьць [Антоний] и повелѣ великому Никону острѣщи ѿ прозвутероу томоу соущо и чьрноризьцю искоусьноу, иже и поимѣ блаженана Феодосіа и по обычаю с[вѣдѣ]тьныхъ о[т]ѣць встригьѣи облече ѿ вѣ мнишьскоую одежу [Усп. сб., л. 31 в] (ср.: [ПАТЕРИК 1911: 21, 147]).

Заметим, что Феодосию не пришлось предварительно жить в монастыре (что могло бы предполагать предварительное пострижение в рясофор).

В тех же выражениях в Киево-Печерском патерики говорится о пострижении Варлаама, сына знатного боярина Иоанна, который (Варлаам) становится затем игуменом Печерского монастыря, и Ефрема каженика, приближенного к князю Изяславу (управляющего его делами), будущего митрополита Переяславского: Антоний также отсылает их к Никону, который их постригает и облачает в монашеские одежды; оба они получают монашеские имена (такowymi и являются имена Варлаам и Ефрем).¹⁵ Как и Феодосий, они не жили в монастыре до пострижения. Ср.:

Тогда повеле Антоніе великому Никону, да пострижеть его и облечеть вѣ мнишескую одѣжду. Онѣ же, по обычаю, молитвою [вариант: моливавъ] остриже его и в мнишескыя ризы облече его, Варлаамѣ имя тому нарекъ. [. . .] Тогда же приде каженикъ нѣкто от князя дому, иже бѣ любимъ княземъ и предрѣжа у него вся, и моляшеся старцю Антонію: и тѣмъ хотя быти чьрноризецъ. Егоже поучивъ старецъ, еже о спасеніи души, и предасть его Никону, да и того острижеть. Онѣ же того остриже, облече его вѣ мнишескую одѣжду и Ефрѣмѣ имя тому нарекъ [ПАТЕРИК 1911: 24, 149].¹⁶

Существует предположение, не лишенное вероятности, что Варлаам был пострижен 19 ноября 1055 г., а Ефрем — 28 января 1056 г.¹⁷

¹⁵ Феодосий же, если верить Житию, сохранил свое мирское имя, не поменяв его на монашеское [Успенский 1996б: 196, прим. 8; idem 2014: 192].

¹⁶ Этот фрагмент Жития Феодосия мы цитируем не по древнейшему списку Успенского сборника [Усп. сб.], а по Киево-Печерскому патерику, в состав которого оно вошло [ПАТЕРИК 1911: 14–58, ср. 142–174; слово 8-е]. В Успенском сборнике соответствующий лист утрачен (он должен был находиться между лл. 33 и 34 дошедшей до нас рукописи).

¹⁷ Ср.: “Видно, что вскоре после восшествия на престол Изяслава постриглись у преподобного Антония преподобные друзья Варлаам и Ефрем, что, судя по именам их при пострижении, должно было случиться 19 ноября 1055 г. и 28 января 1056 г., когда дни эти падали на воскресенье: известно ведь, что пострижения совершаются по праздникам, а имена давались по дню святого” [Шляков 1907: 371]. О том, что имена при пострижении давались в древности по календарю см.: [Успенский 2014: 196–197]. Ф. Томсон указывает, что 28 января 1056 г. приходилось на понедельник, а не на воскресенье [Томсон 1995: 639, прим. 17], но это ошибка: вычисляя дни недели, он не учитывает, что 1056 год был високосным, т. е. не вносит соответствующую коррективу в общую формулу вычисления (см.,

Необходимо отметить, что пострижение Феодосия, Варлаама и Ефрема было связано с конфликтной ситуацией. Ни мать Феодосия, ни отец Варлаама (боярин Иоанн) не хотели отдавать сына в монастырь. Равным образом и киевский князь Изяслав (княжил в Киеве в 1054–1068, 1069–1073, 1077–1078 гг.) был против того, чтобы Варлаам и Ефрем стали монахами.

С пострижения Варлаама и Ефрема, насколько известно, начинается разлад Антония с киевским князем Изяславом [ПАТЕРИК 1911: 24, 106, 149–150, 206].¹⁸ После этого в результате конфликта с князем Никон уезжает в Тмутаракань, а Ефрем оказывается в Константинополе [Усп. сб., л. 35 б; ПАТЕРИК 1911: 26, 151];¹⁹ Феодосия же по-

например: [ГОРБАЧЕВСКИЙ 1869]). А. А. Шахматов предлагает другие, более поздние даты пострижения Варлаама и Ефрема — 19 ноября 1060 г. и 28 января 1061 г. [ШАХМАТОВ 1908: 435]: эти дни также приходились на воскресенье.

Мы не знаем, всегда ли пострижение производилось по праздникам, но это представляется вероятным. При Феодоре Студите пострижение совершалось перед литургией либо во время литургии, на которой за постригаемого “заколался Агнец Божий” [Доброклонский 1913–1914, 1: 447]. В позднейшее время оно не обязательно было связано с литургией, а могло составлять отдельную службу, но и в этом случае из текста последования выясняется, что ранее оно должно было совершаться на литургии [Прилуцкий 1912: 189].

¹⁸ Ср. в Киево-Печерском патерике: “Егда изыгнанъ бысть святыи отецъ Антоніе княземъ Изяславомъ, Варлаама ради и Ефрѣма” [ПАТЕРИК 1911: 106, 206]. Антоний после случившегося должен был покинуть Киевскую землю, но Изяслава отговорила жена (Гертруда); об этом рассказывается в Житии Феодосия [ивд.: 24, 150] (в Успенском сборнике соответствующий лист утрачен, см. выше, примеч. 16).

Этот конфликт, видимо, оказывается затяжным: когда в 1068 г. Всеслав, князь полоцкий, противник Изяслава, завоевывает Киев, Антоний поддерживает Всеслава. В 1069 г. Изяслав возвращается в Киев, и Антонию с помощью черниговского князя Святослава (брата Изяслава) приходится бежать в Чернигов: “нача гнѣватиса Изаславъ на Антонѣа изъ Всеслава. И присла С[ва]тославъ в ночь поа Антонѣа Чернигову” [ПСРЛ, 1/1: 193].

¹⁹ Именно от Ефрема, как говорится в Житии Феодосия, был получен из Константинополя список Студийского устава, о котором мы говорим ниже (см. § 4). Возвращение Ефрема на Русь было связано, возможно, с учреждением Переяславской митрополии. В 1069–1070 гг. вследствие кризиса между правителями Руси — киевским князем Изяславом, переяславским Всеволодом и черниговским Святославом Ярославичами — были учреждены независимые от Киева Переяславская и Черниговская митрополии: они были выведены из юрисдикции Киева и подчинялись, видимо, непосредственно Константинополю.

В Сказании о возникновении Киево-Печерского монастыря, вошедшем в Повесть временных лет под 1051 г. (см. о нем ниже, примеч. 37),

ставляют в священники, заменив таким образом уехавшего Никона (“поставленъ бысть презвутерьмъ повелѣникъмъ пр[ѣ]п[о]д[о]бнааго Антониа” [Усп. сб., л. 35 в]). Сам же Антоний уходит в затвор, поставив игуменом Варлаама “въ себе мѣсто” [Усп. сб., л. 35 г; ПАТЕРИК 1911: 26, 151].

Затем князь Изяслав (в крещении Димитрий), построивший монастырь в честь св. Димитрия Солунского, своего патрона, делает Варлаама игуменом этого монастыря [Усп. сб., л. 36 в; ПАТЕРИК 1911: 27, 152]. Тогда Антоний (не позднее 1062 г.) благословляет на игуменство Феодосия, который сменяет Варлаама в качестве игумена Печерского монастыря [Усп. сб., л. 37 а–37 б; ПАТЕРИК 1911: 27, 152].²⁰

говорится, что Феодосий получил Студийский устав в Киеве от чернеца Михаила, “иже бѣ пришелъ изъ Грекъ с митрополитомъ Гевргиемъ”, т. е. ок. 1065 г. [ПСРЛ, 1/1: 160]. Предполагается, что от Михаила было получено краткое изложение Устава, составленное Феодором Студитом (Ἰππολύσις) [PG, 99: 1703–1720; Феодор Студит, 2: 822–830], после чего Феодосий послал к Ефрему в Константинополь за полным списком Устава “да вьсь оуставъ Стоудиискааго монастыря испьсавъ, присълеть кмоу” [Усп. сб., л. 37 б; ПАТЕРИК 1911: 28, 152]. Ефрем прислал Феодосию Устав патриарха Алексия Студита, принятый не в Студийском, а в константинопольском Успенском монастыре (см. § 4) [МАКАРИЙ, 2: 156; Голубинский, 2/2: 372–373].

М. А. Момина предположила, что ряд славянских богослужебных книг, старшие списки которых относятся ко второй пол. XI в., — дошедших до нас в русских рукописях и не находящихся соответствия в рукописях южнославянских, — появились на Руси в связи с принятием Студийского устава; к таким рукописям относятся, в частности, кондакари и стихирари [Момина 1992]. Вполне возможно, что эти тексты были получены от Ефрема и переведены в Киеве.

²⁰ В Житии Феодосия говорится, что Антоний ушел в затвор, “поставивъ въ себе мѣсто братии бл[а]женаго Варлаама” [Усп. сб., л. 35 г; ПАТЕРИК 1911, 26, 151]. Феодосий же не был поставлен Антонием, Нестор выражается иначе: когда Варлаам “изведень бысть кнѣземъ повелѣникъмъ въ монастырь с[ва]т[о]го м[оу]ч[ени]ка Димитриа и тоу игуменъмъ поставленъ, тѣгда же братиа тоу соушадъ въ пещерѣ събравъшесѧ изволеникъмъ всѣхъ, възвѣстивъше пр[ѣ]п[о]д[о]бноуму Антонию, бл[а]женааго о[т]ца нашего Феодосиа игуменъмъ себе нарекоша” [Усп. сб., л. 36 в; ПАТЕРИК 1911: 27, 152]. Далее в Патерике сказано: “Преподобный же призвалъ святого Феодосіа, благословивъ его на игуменство”. Этой фразы нет у Нестора.

Между тем в только что упомянутом Сказании о возникновении Киево-Печерского монастыря о поставлении Феодосия рассказывается более подробно: “Варламу же шедъшу к с[ва]т[о]му Дмитрию, свѣтъ створше братаѧ идоша к старцю Антонию и рекоша: «Постави намъ игумена». Онъ же реч[е] имъ: «Кого хочете?». Они же рѣша: «Кого хочеть Б[ог]ъ и ты». И реч[е] имъ: «Кто болии въ васъ

4. Житие Феодосия рассказывает о порядке монастырской жизни в Печерском монастыре после того, как Феодосий стал игуменом (как уже упоминалось, это случилось не позднее 1062 г.) и в монастыре принят был (между 1062 и 1074 гг.) Студийский устав в редакции патриарха Алексия Студита (1025–1043), бывшего игумена Студийского монастыря Иоанна Предтечи.²¹ Студийско-Алексиевский устав был создан патриархом Алексием для основанного им в 1034 г. в Константинополе Успенского монастыря.²² Таким образом, это был ктиторийский устав, но на Руси ему суждено было стать общемонастырским. Выбор этого устава, несомненно, определялся тем, что его связывали со студийской традицией, отражающей установления Феодора Студита; от самого Феодора подробного устава не осталось, и в Уставе Алексия Студита было естественно видеть отражение студийской традиции.²³ Для даль-

акже Феодосии послушливыи кроткыи смѣренныи, да съ будеть вамъ игумень». Братыа же ради бывше поклонишася старцю. И поставиша Феодосыа игуменомъ братьѣ чѣслоуъ 20» [ПСРЛ, 1/1: 159]. Таким образом, согласно данному источнику, Феодосия поставили сами иноки по благословению Антония. О Варлааме же здесь было ранее сказано, что его поставил Антоний: «И постави имъ игуменомъ Варлаамъ» [ibid.: 158] (ср. ниже, примеч. 42).

Оба источника не противоречат друг другу: Антоний поставил Варлаама в игумены, Феодосия же благословил быть игуменом (и тот был поставлен братией монастыря). Эта разница в поведении объясняется изменением статуса Антония: когда он ставил Варлаама, он был действующим главой монастыря, но ко времени поставления Феодосия он ушел в затвор, оставаясь лишь духовным его (монастыря) руководителем.

²¹ Сообщая об этом, Нестор не упоминает о благословении Антония. Возможно, это случилось в 1069 г., когда Антоний перешел из Киева в Чернигов (см. выше, примеч. 18).

²² Киевский Печерский монастырь тоже был Успенским. Первая непещерная церковь этого монастыря («внѣ пещеры») посвящена была Успению Богоматери [ПСРЛ, 1/1: 158; Патерик 1911: 13, стр. 28, 151]. Позднее, в 1073 г., Феодосий Печерский закладывает Успенский собор (разрушенный в 1941 г.); он был окончен в 1075 или 1077 г. и освящен в 1089 г. [ПСРЛ, 1/1: 182, 198, 207; Патерик 1911: 7; Раппопорт 1982: 23]. Освящение Успенского собора в Печерском монастыре произошло 14 августа (1089 г.), в предпразднество Успения, как и в монастыре Алексия Студита [Мансветов 1878а: 732]. Характерным образом именно в этот день состоялось затем перенесение мощей Феодосия Печерского (14 августа 1091 г.) [ПСРЛ, 1/1: 211].

²³ Ср. запись, предвещающую вторую часть Устава: «Оуставныиъ расматражи о брашньѣ же и о питии мнихомъ, и о всацѣмъ иномъ чиноу, и о прѣбываниихъ и въ ц[ѣ]ркви и въсьде. Оуставленъ оубо не по писанию въ монастыри Студийстѣмъ пр[ѣ]п[о]д[о]бнымъ о[т]ъц[ѣ]мъ нашимъ исповѣдникымъ Феодо-

нейшего изложения важно отметить, что Студийский устав в различных его редакциях в X–XIII вв. был принят в афонских монастырях [Пентковский 2001а: 75–76; *идем* 2001б: 146–152].

По словам Нестора, Феодосий после принятия Студийского устава

всѣа съ радостию приходящаѣа приимаше, нѣ не тоу абикъ постригаше кго, нѣ повелѣваше кмоу въ свои одежи ходити, дондеже извыкнѣаше всѣа оустрой манастирьскыи. Таче по сихъ облечаше ти ѥ въ мнишьскоую одежду, и тако пакы въ всѣхъ слоужбахъ искоушаше ти ѥ ти тѣгда остригыи оболочаше ти ѥ въ мантию, дондеже пакы боудаше чърныць искоусьнѣ, житикѣмъ чистѣмъ си, ти тѣгда сподобаше ти ѥ приати с[ва]-тоую скимоу [Усп. сб., л. 37 в–37 г; ср.: ПАТЕРИК 1911: 28, 153].²⁴

Из этого текста следует, что первым пострижением в Печерском монастыре при Феодосии было пострижение в малую схиму (в мантию): о постриге при облачении в монашеские одежды — иначе говоря, о пострижении в рясофор — здесь не говорится.

Существование в Печерском монастыре великого и малого монашеского образа (великой и малой схимы) отвечает именно Алексиевской редакции Студийского устава: в Студийском монастыре при Феодоре Студите и его ближайших преемниках не практиковалось постри-

рѣмъ, бывѣшимъ въ немъ игоуменѣмъ. Прѣданъ же писаникѣмъ ѡт Альѣѣа с[ва]т[а]го и вселеныя патриарха въ поставленѣмъ имъ манастири въ има б[о]ж[е]ственыа м[а]т[е]ре” [ГИМ *Син*330, л. 196 об.; Пентковский 2001б: 368].

²⁴ Ср. описание приема в монастырь в Уставе Алексия Студита: “Ѥлишьды же кѣто въ манастири прихода молитъ са приати быти и съ с[ва]-тымъ съборѣмъ мнихъ причѣтенъ быти, подобакъ игоуменуу приати ѥ, и обаче съ опаснымъ испытаникѣмъ, да не кто ѡт не наказаныхъ, и ѣко се по полоучаю поживѣшимъ, оутаитъ са обѣстивъ са самъ манастиреви и многъ съблзнь винъ бывъ братии. По приати же того, аще знакъ кѣтъ моужъ, тѣгда кѣда рассмотреть игоуменъ образъ кмоу подати, въсе бо томуу того искоушениѣ и разоума повѣшакѣмъ. Аще ли ни ѡт ѣдиногo же вѣдомъ боудеть, ни инако како образа того съподобити, прѣже аще не все лѣто въ хоужышихъ слоужбахъ манастира испытанъ бывъ, оуѣдинениѣ оума и помыслъ неоудержаниѣ и д[оу]ша искоушениѣ всѣми ѣвѣ покажетъ. Тѣгда бо по прѣтечению лѣта остриѣти того заповѣдакѣмъ съмотрѣнѣшимъ словѣмъ. На таковыхъ ѡт ѡ[тъ]ць оуказанокъ трѣлѣтство съхраняюще не неискушакѣмъ, ни ѡт инѣхъ манастирь приходящихъ, нѣ аще опасно о нихъ истазавѣшю игоуменуу, ѣвитъ са и въ манастири, въ немъже испѣрва остригли са бѣша, подобни бывѣше и достоинны ради вини нѣкогда ѡттоуды ошѣдѣше и всеа измѣнѣше са неприязнины мысли, приимати ѣа заповѣдакѣмъ” [ГИМ *Син*330, лл. 232 об.–233; Пентковский 2001б: 389–390]. Речь идет о постриге в малую схиму.

жение в малую схиму [МАКАРИЙ, 2: 157; ГОЛУБИНСКИЙ, 1/2: 670–671; ПАЛЬМОВ 1914: 58; ДОБРОКЛОНСКИЙ 1913–1914, 1: 444–451], тогда как в Успенском монастыре, основанном Алексием Студитом, различались два монашеских образа, малосхимнический и великосхимнический.²⁵ Это предполагало, можно думать, два пострижения [ЛИСИЦЫН 1911: 171–172] или, во всяком случае, два разных обряда: не исключено, что при посвящении в великую схиму малосхимника не постригали второй раз, но при этом облачали в великосхимнические одежды.²⁶

В древнейших дошедших до нас русских требниках (XIV в.) рассмотрены два пострижения, что в принципе отвечает порядку, принятому в Печерском монастыре после принятия Студийского устава в редакции Алексия Студита. Таковы Шереметевский требник [РГАДА ЦГАДА 819, лл. 1 об.–64 об.] (см. изд.: [ТРЕБНИК 1878–1879]), Чудовский требник [ГИМ Чуд5, лл. 1 об.–38], требник новгородского Антониева монастыря [РНБ Соф1056, лл. 14–48]. Чин пострижения в малую схиму озаглавлен здесь так: “Чин бываемы перваго образа анг[е]льска” или “Чин и слоужба малаго и перьваго образа анг[е]льскаго” и т. п., ср. начало: “По заоутрении хотаи пострищиса съвлететса мирьскихъ портъ . . .” [РГАДА ЦГАДА 819, л. 1 об.] (ср.: [ГИМ Чуд5, л. 1 об.; РНБ Соф1056, л. 14–14 об.]).²⁷ Именно с этим чином (пострижением в малую схиму) связано в этих требниках облачение в монашеские одежды; до этого постригаемый носил мирское платье, т. е. здесь нет ничего похожего на рясофор.

5. Возникает вопрос: какой монашеский образ приняли Феодосий, Варлаам и Ефрем, когда Антоний отослал их для пострижения к Никону? Исходя из позднейшей практики естественно было бы думать, что Никон постриг их в малую схиму. Вместе с тем, как мы знаем, после принятия

²⁵ Ср. в Уставе Алексия Студита различие “великих” и “малых” схимников (*великыи скимъникъ, великыи образъ — малыи скимъникъ, малоскимъныи, малоскимъникъ, образъ*) [ГИМ Син330, лл. 214–215 об., 224, 232, 232 об., 240, 265 об., 266 об., 273 об., 277 об., 278; Пентковский 2001б: 379, 384, 389, 393, 411, 416, 418, 419]. Великие схимники носили куколь и одежду, украшенную иконописными изображениями, малые — клобук и соответствующую одежду без изображений такого рода.

²⁶ Такой порядок представлен в евхологии афонского монастыря св. Дионисия (Дионисиата) № 450, 1408 г. [Дмитриевский 1901: 387–388; Пальмов 1914: 184]: малосхимник не постригается второй раз, поскольку однажды уже принял постриг.

²⁷ То же в сербском требнике кон. XIII – нач. XIV в. [РНБ Гильф21, лл. 19 об.–20; Пальмов 1914: 35]. Выражение “первый образ” как обозначение малой схимы соответствует греческому *πρῶτο σχήμα*. См. выше, примеч. 12.

устава Феодосий сначала постригал приходящих к нему монахов в малую схиму (в мантию), а затем по прошествии некоторого времени, если не встречалось никаких препятствий, они принимали и схиму великую (см. § 4). Трудно себе представить, чтобы сам Феодосий в этой ситуации был малосхимником.²⁸

Должны ли мы думать, что Феодосий со временем стал великосхимником, т. е. что он принял великую схиму после пострижения в схиму малую? Однако Житие Феодосия не упоминает о втором его пострижении либо каком-то другом заменяющем его обряде.

Мы могли бы предположить, что Феодосий как священник (иеромонах) и игумен монастыря был вне этого противопоставления, поскольку по своему положению он был приравнен к великосхимникам (что касается Варлаама и Ефрема, то их не было в монастыре, когда там был принят Устав Алексия Студита).²⁹

²⁸ Ср. ниже, примеч. 34. На иконе Печерской (Свенской) Божьей Матери из Третьяковской галереи (не позднее 1288 г.) Антоний изображен в схимнической одежде, а Феодосий — в мантии и епитрахили (т. е. в обычной одежде иеромонаха, не схимника). Иконографическая традиция, однако, не является надежным свидетельством при исторических реконструкциях.

²⁹ В Уставе Алексия Студита поставление монаха в священники предполагает принятие великой схимы — иначе говоря, иеромонахи должны быть великосхимниками; это в равной степени относится как к насельникам данного монастыря, так и к священникам, приходящим из других монастырей, не постриженным в великую схиму. Итак, поставить в священники (иеромонахи) можно было только того, кто сначала принял великий образ; если придет поп или дьякон из другого монастыря, он сначала должен принять великий образ и тогда может служить как священник. Ср.: "[Не] инако же комоу въ б[о]ж[ь]ствьнок поповство или въ дияконство о Х[рист]ѣ причыеномъ быти, прѣже даже аще не възложилъ боудеть на са великаго образа. Нъ аще кого соушихъ въ манаытри поставити и игоуменъ въсхощеть и пѣрвѣк въ великыи облѣчетъ ѥ образъ, по семь да поставити ѥ. Аще и из иного придеть манаытра попъ или дияконъ, не абик на слоужбоу того прииметь, нъ пѣрвѣк да прѣбоудеть до трии м[ѣ]с[а]цъ или боле и манаытрскою да выкнеть оустроикни. По семь великыи образъ приимъ, аще не приаълъ боудеть кого, тако съ прочими с[ва]щ[е]нными моужи причыенъ боудеть и да слоужитъ". Равным образом здесь говорится, что игумен избирается предпочтительно из священников, но может избираться и из великих схимников: "Избъранію же игоумену паче оубо ѡт с[ва]щ[е]нныхъ хощемъ съвършати. Аще ли кто ѡт другихъ великихъ скимъникъ достоинъ ксть, ни того не небережемъ, ѡко ни ѡт чистительскаго чина ксть образъ, нъ ѡт образа паче чьстьнъ бывакъ санъ" [ГИМ Син330, л. 232–232 об., 240; Пентковский 2001б: 389, 393]. Феодосий стал священником и игуменом Печерского монастыря до принятия Устава, и, возможно, на него не распространялись принятые правила.

Возможно, однако, и другое предположение. Не исключено, что Феодосий, Варлаам и Ефрем были пострижены (Никоном) сразу в великую схиму, минуя малый иноческий образ. Это отвечало традиции, восходящей к учению Феодора Студита. Как уже упоминалось, Феодор, в эпоху которого появилось разделение монашеского образа на великую и малую схиму, не признавал такого разделения и считал, что есть только один образ — совершенный, т. е. великосхимнический; соответственно, он и его ближайшие преемники постригали приходящих в монастырь прямо в великую схиму.³⁰ Особый интерес в этом отношении представляет старославянский (глаголический) Синайский евхологий XI в., где чин пострижения в великую схиму (“Чин слоуженью великоумоу вбразоу” [Син. евх., лл. 82–101 об.]) выступает как единственный чин монашеского посвящения, изложенный в полном виде — как последовательность не только молитв, но и обрядовых действий; другие чины отразились здесь в виде отдельных молитв.³¹

³⁰ В завещании своему преемнику (Николаю, будущему игумену Студийского монастыря) Феодор писал: “Не давай сначала ту схиму, которую называют малою, а затем великою: одна схема, как одно крещение, как это было у святых отцов” [PG, 99: 1820, 941; Феодор Студит, 2: 857; Пальмов 1914: 56; Голубинский, 1/2: 670–671; Доброклонский 1913–1914, 1: 450]. С его точки зрения, монашеский постриг есть таинство и, подобно крещению, не может повторяться [Родионов 2009: 405–409]. Он ссылается на авторитет святых отцов, признававших только практику однократного пострижения (имеется в виду Псевдо-Дионисий Ареопагит: в другом месте, говоря о том, что монашеский постриг есть таинство, Феодор прямо на него ссылается [PG, 99: 1524; Феодор Студит, 2: 555]).

То же говорит затем и Григорий Палама в послании Павлу Асеню и, вслед за ним, Никодим Святогорец [Родионов 2009: 405, 412–413].

³¹ Чину “слоуженью великоумоу вбразоу” в Синайском евхологии предшествует несколько молитв, взятых из чинопоследований, предваряющих принятие великой схимы [Мансветов 1883: 378; Wawryk 1986: 13–17].

Первая из них озаглавлена: “Мол[итва] над хотащими прияти вбразъ мѣнишѣскы. Молитва малаго вбразъ чрѣн[ъ]-цю” (“Г[оспод]ѣ Б[ож]е нашъ, възаконеи достойныя себѣ сѣща и оставляша всѣ житиискаа. . .”, л. 80 об.). Это древнейшая молитва для желающих принять монашество, которая фигурирует уже в Евхологии Барберини [Евх. Барб.: № 169]. Позднее она входит в чинопоследование малой схимы в качестве огласительной молитвы, читаемой перед пострижением волос. Это обстоятельство отразилось в Синайском евхологии в двойном названии этой молитвы: первое название соответствует ее исходной функции (молитва перед принятием монашества), второе — последующей (молитва из чинопоследования малой схимы) [Пальмов 1914: 32–38].

Есть основания видеть здесь отражение студийской практики [Пальмов 1914: 62–65].³²

Вторая молитва, с аналогичным названием — “Мол[итва] над хотащимъ прияти образъ единачьни” (“Г[оспод]и Б[о]же нашъ, възлюблеи тако дѣвѣство, ѣко матери съмотрениѣ твоего написати. . .”, лл. 80 об.–81) — предназначена для женщин (вопреки мужскому роду в названии молитвы) и также взята из древнего чина, предшествующего монашескому пострижению. И эта молитва, наряду с только что упомянутой, представлена в Евхологии Барберини [Евх. БАРБ.: №№ 170, 258]. Как в Синайском евхологии, так и в Евхологии Барберини обе молитвы объединены друг с другом: в обоих памятниках они следуют одна за другой, имеют параллельные названия и выступают в одной и той же функции, представляя собой варианты службы для мужчин и для женщин.

Третья молитва Синайского евхологии — “Чин слоуженью вбраза чернечьска” (“Хвалимъ та Г[оспод]и избавльшааго по мнозѣи милости твоей раба твоего сего штѣ соуетьнааго житиѣ сего мира. . .”, л. 81–81 об.). Эта молитва, первоначально входящая в чинопоследование просхимы, позднее входит в чин пострижения в рясофор [ЕУСН. SIN 1943: 521; WAWRUK 1986: 14–15]. О просхиме как наименовании малой схимы см. выше (примеч. 12).

Следующая затем молитва (четвертая), никак в Синайском евхологии не озаглавленная (“Г[оспод]и Б[о]же сп[асе]ниѣ нашего, бл[а]-г[осло]ви сего всѣмъ бл[а]госло[в]ениемъ д[о]у[х]овнымъ въ законѣ твоём. . .”, л. 81 об.), принадлежит уже чинопоследованию великой схимы, хотя и обнаруживает частичное сходство с чинопоследованием схимы малой [WAWRUK 1986: 16–17]. В Евхологии Барберини эта молитва появляется после принятия малой схимы, т. е. перед принятием великой схимы [Евх. БАРБ.: № 254]. После этих четырех молитв в Синайском евхологии и следует подробное описание пострижения в великую схиму.

Таким образом, в Синайском евхологии присутствуют молитвы, взятые из чинопоследования малой схимы. Тем не менее, единственный обряд монашеского пострижения, описанный в этом памятнике, — это пострижение в великую схиму. Указанные молитвы имеют, по-видимому, предуготовительный характер, т. е. читаются перед принятием великой схимы [Пальмов 1914: 246–247].

³² В оглашении великой схимы здесь говорится о монашеском постриге как таинстве, понимаемом как второе крещение: и то, и другое соответствует учению Феодора Студита (см. выше, примеч. 30). Ср.: “Г҃ле новое зъвание. Г҃ле дарование тайныѣ. Въторое крѣщение приемиши днесь братре” [Син. евх., л. 90 об.]. Эти слова (которые встречаются и в более поздних рукописях), несомненно, отражают творчество Феодора Студита.

Феодору Студиту приписывается схиматологий афонского Пантелеймонова монастыря № 604, XV в.: Σχηματολόγιον Φεοδώρου ὁμολογητοῦ, ἡγουμένου τῶν Στουδίου [ДМИТРИЕВСКИЙ 1901: 557–565; Пальмов 1914: 57–65]. Вопреки заветам Феодора здесь содержится не один, а три чина пострижения: в рясофор, в мантию (т. е. в малую

Такого рода рукопись и могла использоваться при пострижениях Феодосия, Варлаама и Ефрема.³³

Это предположение, как кажется, находит подтверждение в Житии Феодосия в описании монашеского облачения Варлаама. Нестор рассказывает, как отец Варлаама, боярин Иоанн, разгневанный его поступком, срывает с него монашеские одежды:

схиму) и в великую схиму, причем чин пострижения в великую схиму опять-таки носит имя Феодора Студита: Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου καὶ ἀγγελικοῦ μεγάλου σχήματος, αὐτοῦ γινόμενου τῶν Στοδίου (л. 4) [Дмитриевский 1901: 560]. Н. Н. Пальмов считает, что этот схиматологий свидетельствует о развитии в Студийском монастыре трех чинов пострижения [Пальмов 1914: 58], однако нам казалось бы более правдоподобным и продуктивным другое объяснение: в этом схиматологии сохранилось последование пострижения в великую схиму, разработанное Феодором Студитом, и наличие этого текста определило название всего схиматологии. Иными словами, здесь сохранился, по-видимому, студийский чин пострижения в великую схиму, к которому впоследствии — не обязательно в самом Студийском монастыре, как полагал Н. Н. Пальмов, — были присоединены два другие чина.

Во всяком случае чин пострижения в великую схиму в этом схиматологии оказывается памятником, указывающем на авторство (или редакторскую деятельность) самого Феодора.

³³ Традиция монашеского пострига, так или иначе связанная с Синайским евхологием, могла быть известна в Печерском монастыре. Характерной особенностью чина великой схимы Синайского евхологии является указание в начале богослужения на восприемника или поручителя (“поржчника”, “подъемлящааго власы”), который должен принять волосы постригаемого [Син. евх., лл. 82–83 об., 87]; “подъемлющим власы” именуется в требниках восприемник при крещении [Мансветов 1883: 379]; в греческих чинопоследованиях великой схимы выражению *подъемлющий власы* могут соответствовать ἀνάδοχος ‘восприемник’ или ἐγγυητής ‘поручитель’ [Пальмов 1914, прилож.: 47, прим. 1; Wawruk 1986: 18, 24; idem 1968: 134, прилож., 83*, 88*]; аналогичным образом (“подъемлющим”) именуется в Синайском евхологии восприемник и в молитве “на пострижение власомъ ѡтрочате” [Син. евх., лл. 7, 7 об., 8 об.; Мансветов 1883: 354–355; Пальмов 1914: 273–277]; то же в служебнике и требнике Дионисия Зобнинского, 1630-х гг. [РГБ МДА183, лл. 391 об.–392 об.]. Это заставляет вспомнить рассказ Киево-Печерского патерика о Пимене Многострадальном, которого родители принесли в Печерский монастырь для исцеления и которого чудесным образом ангелы постригли в великую схиму, волосы же его отнесли в церковь, положив их на гроб Феодосия Печерского [Патерик 1911: 125–126]. Кажется, что Феодосий выступает при этом как восприемник (поручитель); мы склонны видеть здесь отражение образа, описанного в Синайском евхологии.

Таче съньмъ съ него с[вѣ]тоую мантию и въврѣже ю въ дѣбрь. Тако же и шлѣмъ сп[а]сения иже бѣ на главѣ юго съньмъ завърже ѥ [Усп. сб., л. 34 б; ПАТЕРИК 1911: 25, 150].

“Шлемом спасения” (ср. Еф 6:17, 1 Фес 5:8) именуется обычно схимнический куколь, см., в частности, в Синайском евхологии [Син. евх., лл. 97, 99], в Шереметевском требнике [РГАДА ЦГАДА 819, л. 52 об.], в Чудовском требнике [ГИМ Чуд5, л. 32] и т. п.

Если наше предположение верно, великосхимником, скорее всего, был и Никон, постригший Феодосия, Варлаама и Ефрема: в обычном (не экстремальном) случае только священник-великосхимник мог постригать в великую схиму.³⁴ Не это ли имеет в виду Нестор, когда в рассказе о пострижении Феодосия характеризует Никона как “искусного”, т. е. испытанного, искушенного монаха (“...прозвутероу томоу соущю и чьрноризыцю искусноу”) [Усп. сб., л. 31 в; ПАТЕРИК 1911: 21, 147]³⁵

Феодосий, по его завещанию, был похоронен в пещере, куда он удалялся для молитвы и аскетических подвигов. В 1091 г. его мощи были перенесены в Успенский собор Печерского монастыря [ПСРЛ, 1/1: 188, 211–212], а во время татарского нашествия они были положены под спуд у западных дверей храма. Таким образом, рассказ о Пимене Многострадальном относится к периоду между 1091 и 1240 гг.

³⁴ О том, что монах-малосхимник (μικρόσχημος) не может постричь в великую схиму (μέγα σχῆμα), говорится в правилах патриарха Никифора I Исповедника (806–815 гг.) [РГПКА 1864–1868, 2: 346, прав. 197]. Ср. в ответах митрополита Киприана игумену Афанасию (1390–1405 гг.): “Не скимнику въ скиму стричи не годится, кромѣ аще нужда прилучится болѣзни и скимника попа не будетъ: тогда, нужи дѣля, стричи” [РИБ, 6: 256]. В Вопрошании Кирика Кирик спрашивает Нифонта, архиепископа новгородского (1130–1156 гг.), может ли он, не будучи схимником, постричь в схиму человека, которому грозит близкая кончина: “И се [. . .] чернецъ нѣколи покаалъся оу мене. — Аже боудеть, рече, въборзѣхъ, пострици ѥ въ скымоу, а ци негодно постригати бе-скымы боудючи? — Аже ми ты повелишь, то бы добро!” Нифонт отвечает утвердительно [РИБ, 6: 25–26, § 8]; это как раз то исключение, о котором говорит позднее митрополит Киприан. Заметим, что Нифонт был выходцем из Печерского монастыря [ПАТЕРИК 1911: 71, 72, 76]; Кирик был священником (иеромонахом) новгородского Антониева монастыря.

Ср., однако, противоположное мнение патриарха Луки ХризOVERга (1157–1169/70): цитируя мнение Никифора Исповедника, он не соглашается с ним и заявляет, напротив, что священник-малосхимник (иеромонах) может дать великую схиму [Алмазов 1903а: 28]; аналогично в Пидалионе со ссылкой на Луку ХризOVERга [Никольский 1888: 215]. Позднее Иоасаф, митрополит эфесский (XV в.), говорит, что любой малосхимник может это сделать, не обязательно иерей [Алмазов 1903б: 25 (отв. 19), 50].

³⁵ Ср. определение “искусный” в связи с принятием великой схимы в описании Печерского монастыря, которое мы цитировали выше (в § 4):

6. Как мы видели, Антоний не постриг Феодосия, Варлаама и Ефрема, а отослал их к Никону. Это принято интерпретировать в том смысле, что Никон, в отличие от Антония, был священником [Голубинский, 1/1: 572, прим. 2; Макарий, 2: 147, 465, прим. 82]. В самом деле, согласно традиции, только священник мог постригать в монашество (в схиму, малую или великую).³⁶ Антоний же, как уже говорилось, священником, по всей видимости, не был. Более того: если бы мы все же предположили, что он был священником, было бы непонятно, зачем нужно было отсылать для пострижения к Никону.

Вместе с тем в Сказании о возникновении Киево-Печерского монастыря (“что ради прозвася Печерский монастырь”), вошедшем в Повесть временных лет под 1051 г.,³⁷ определенно говорится, что Антоний п о с т р и г а л приходящих к нему:

И начаша приходити к нему [Антонию] брат[ъ]ѣ. И нача приимати и постригати ѣ. И собраса братыи к нему числомъ 12 [. . .] Совъзупленѣ же братыи, реч[е] имъ Антоний: “Се Б[ог]ъ васъ братыѣ совъзупи, и ѡт бл[а]-г[o]с[ло]в[е]нныѣ есте С[ва]тыѣ Горы, имже мене постриже игуменъ

Феодосий постригал монаха, облачая его в мантию (т. е. постригал в малую схиму), и когда тот становился “чернецом искусным”, сподоблял его принять великую схиму (“дондеже [. . .] боудаше чърныѣ искоусьнѣ [. . .], тыгда сподобаше [. . .] и приати с[ва]тоую скимоу” [Усп. св., л. 37 г; Патерик 1911: 28, 153]).

³⁶ См. об этом у Феодора Студита в письмах к монаху Мефодию [Феодор Студит, 2: 624, 626]. Нифонт в ответе Кирику, на который мы ссылались выше (см. примеч. 34), говорит: “А постригания дѣла чернець, попинъ кси [т. е.: для пострижения в чернецы ты и есть поп. – Б.У.] [. . .]; поповъство болѣ ксть всего на то дѣло, на осващениѣ” [РИБ, 6: 25–26, § 8; Алмазов 1903а: 30]. Ср. в ответах митрополита Киприана игумену Афанасию (1390–1405 гг.): “Мірянину попу не годится стричи в черньци: иже бо самъ не имѣть, како можетъ иному дати?” [РИБ, 6: 257]. Киприан цитирует правило, приписываемое патриарху Никифору Исповеднику [РІТРА 1864–1868, 2: 341–342, прав. 156]; аналогичное правило встречается и у патриарха Николая Грамматика [РІТРА 1852–1858, 4: 475, прав. 27; Павлов 1897: 212–213]; см. также канонические ответы патриарха Луки Хризоверга со ссылкой на правило патриарха Никифора [Алмазов 1903а: 28]. Цитируемое правило основывается на общей презумпции, что пострижение может совершаться только священником, но при этом подчеркивается, что это должен быть монашествующий священник. Другое правило патриарха Никифора говорит, напротив: “Всякий пресвитер имеет право давать схиму. . .” [РІТРА 1864–1868, 2: 334, прав. 66].

³⁷ Сказание “что ради прозвася Печерский монастырь” написано от первого лица неизвестным иноком Печерского монастыря, постриженным Феодосия Печерского; его продолжение читается под 1074 г. [ПСРЛ,

С[ва]тыя Горы, а ѿзъ васъ постригалъ. Да буди бл[а]г[о]с[ло]в[е]нъ на васъ перво ѿ Б[ог]а, а второе ѿ С[ва]тыя Горы” [ПСРЛ, 1/1: 157].

Ср. в Киево-Печерском патерике: “И начаша к нему [Антонию] приходити пострижися боголюбивіи нѣціи: онъ же принимаше ихъ и постригаше. И събрася братіи к нему яко числомъ 12” [ПАТЕРИК 1911: 12–13]. При этом о пострижении Феодосия в Патерике говорится иным образом, а именно, не сказано, от кого он принял постриг: “Къ нему же и Феодосій пришедъ, пострижеся” [ІВІД.: 13]; в редакции Повести временных лет этой фразы нет.³⁸

Должны ли мы думать, что слово *постригати* употреблено в этих случаях не в собственном значении, означая, что Антоний постригал в монашество не непосредственно, а отсылая к Никону или другому священнику [МАКАРИЙ, 2: 147, 465, прим. 82; КАЗАНСКИЙ 1855: 19; ГОЛУБИНСКИЙ, 1/2: 572, прим. 2, 573, прим. 2; THOMSON 1995: 639]?³⁹ Словари не знают подобного употребления. Или все же Антоний был священником (иеромонахом) [ШАХМАТОВ 1908: 266; РОЗАНОВ 1914: 45; ПОППЕ 2008: 329; THOMSON 1995: 639, прим. 19]? Но и при таком допущении

1/1: 155–160, 183–198]. Оно отразилось в Киево-Печерском патерике (слово 7-е), где авторство приписывается Нестору [ПАТЕРИК 1911: 11–14]. Автор Сказания сообщает, что был принят в монастырь Феодосием, когда ему (автору) было 17 лет [ПСРЛ, 1/1: 160]. Он не может быть отождествлен с Нестором, автором Жития Феодосия, который пришел в монастырь при игумене Стефане, преемнике Феодосия (1074–1078), т. е. после смерти последнего [Яковлев 1875: 29].

³⁸ В одном случае действия Антония при принятии в монастырь описываются в Сказании иначе. В рассказе о блаженном Исакии читаем: “И помысли быти мнихъ [. . .]. И иде к великому Антонью в пещеру, моласа кму, да бы ѿ створилъ черноризцемъ. И приять ѿ Антонии, и възложи на нь порты чернецкыя, нарекъ има кму Исакии, бѣ бо има кму Чернь” [ПСРЛ, 1/1: 191–192; ПАТЕРИК 1911: 128–129]. В дальнейшем (уже после смерти Антония и Феодосия) Исакий стал юродствовать: он вселился в пещеру, в которой ранее жил Антоний, начал собирать детей и возлагать на них монашеское платье, за что претерпевал побои как от Никона, так и от родителей этих детей (“совъкупи к собѣ оуных, и вскладаше на нь [sic! — Б.У.] порты чернецкыя” [ПСРЛ, 1/1: 196; ПАТЕРИК 1911: 130]). Такого рода поведение, вообще говоря, находит этнографические паралели [Успенский 1996в: 159–160, 170, прим. 22].

Выражение “възложить порты чернецкыя” означает обычно монашеский постриг. Исакий, похоже, подражал в своих действиях Антонию. Надо ли думать, что он, подобно Антонию, постригал приходивших к нему детей?

³⁹ По классической формулировке Голубинского, “Антоний, не имея сана священства, постригал приходящих к нему учеников не сам, а руками пресвитера Никона” [Голубинский, 1/2: 572, прим. 2].

все же остается вопрос: почему в одних случаях он постригал сам, а в других — отсылал к Никону? Или же, наконец, Антоний постригал в монахи, несмотря на то что не был священником? Именно так затем понимали действия Антония поморские старообрядцы, обосновывая тем самым существование иночества у беспоповцев.⁴⁰

⁴⁰ Отсутствие священников у старообрядцев-беспоповцев ставило вопрос о возможности иночества. Этот вопрос по-разному решался в начале XVIII в. у поморцев Выговского общежития и у федосеевцев. Феодосий Васильев, основатель федосеевского согласия, писал в послании на Выг Андрею Денисову в 1703 г.: “Да от вас же прияты иноки, иже от простых старцев пострижены, а не от священников, и те старцы у вас начало соборное содержат и действуют, на трапезе хлебец богородичен вынимают, и духовное дело творят, крестят, и на покаяние приемлют, и воду богоявленную раздают, а овы из них и постригают во иноки от своего образа. И о сих ищем мы от вашей любви в примирении, чтобы те иноки пеклись токмо о своих душах; а вышписанные действия творити отстали: понеже в прежния времена еще где смотрительныя вещи и обретаются, еже случилось быти постриженным и от простых иноков, но такова вышписанного действия, еже на трапезе хлебец богородичен вынимати, и крестити, и на покаяние приемати от таковых иноков творение не обретается. Бывшим же иноком, постриженным от священноиноков, еще и случилось кого где пострижи, а како и каковым чином постригали, и такова устава впредь во свидетельство иным постригати не обретается же. К тому же и смотрительных случаев во обдержный устав кому приемати такожде от божественнаго Писания возбраняется” [Смирнов 1909а: 61–62]. Андрей Денисов отвечал ему (1704 г.): “Мы же зело чудимся вашему мудрованию, яко святая церковь постриженных от иноков — не священников издревле принимала, когда и священноиноки были, якоже в житиях святых свидетельствуют. Преп. Антоний Великий пострижен от Павла препростаго, и преп. Паламон постриже пр. Пахомия Великаго, иже после же начальником бысть многим монастырем. И пр. Засима Соловецкий постриже Марка во иноки, и инии мнози подобни тем. И преп. Антоний Печерский приходящих ко иноческому житию принимаше и постригаше, яко же в житии его пишет. Но и в поучении святаго к братьям, иже к ним глаголаше: «се Бог вас совокупи, братие, и от благословения есте Святые Горы, ея же игумен постриже мя, аз же вас постригох» (ср. [ПСРЛ, 1/1: 157]. — Б. У.). И в послании Симона, епископа Владимирскаго, к Поликарпу черноризцу Печерскому сице пишет: Илариона митрополита, и сам чел еси в Житии св. Антония, яко от того пострижен бысть, и тако священства сподоблен (ср. [ПАТЕРИК 1911: 76]. — Б. У.). А вы ныне в такую нужду и то за смотрительные случаи оставляете” [Смирнов 1909а: 183]. То же буквально Андрей Денисов повторяет в статье 1710 г. [ibid: 203–204]. Выражение *смотрительные случаи* означает здесь ‘исключительные случаи’, *обдержный устав* означает ‘общее правило’.

Позднее этот вопрос обсуждается в переписке Никифора Семенова (федосеевца) и Петра Прокопьева (поморца). Отвечая Никифору Семенову, Петр Прокопьев писал о “пострижении иноков, при нужде, от простых”: “сей обычай есть не нов некий мы восприяхом,

7. Полагаем, что Антоний, не будучи священником, постригал в рясофор (в новоначальный иноческий чин) по праву основателя монастыря и по благословению, полученному от игумена Святой Горы (Афона).

Мы знаем из того же Сказания, что Антоний принял постриг на Святой Горе, в одном из афонских монастырей, где и получил иноческое имя *Антоний* — по всей вероятности, в честь Антония Великого, — и что игумен этого монастыря, который постриг его в монахи, благословил его вернуться на Русь и создать там монашескую общину.

Внѣ же оустремиса в С[ва]тую Гору и видѣ ту манастьрь сущи и вбиходивъ възлюбивъ чернечьскыи вбраз. Приде в манастьрь ту и оумоли игумена того, дабы на нь възложилъ вбраз мнишьскыи. Вн же послушавъ юго, постриже ѥ, нарекъ има кму Антонии, наказавъ юго и наоучивъ чернечскому вбразу. И реч[е] кму: “Иди в Русь впать, и буди бл[а]г[о]с[ло]вл[е]нъ вт С[ва]тыа Горы”. И реч[е] кму: “Іако вт тебе мнози черныі [вариант: черноризцы] быти имуть”. Бл[а]г[о]с[ло]ви ѥ и втпусти юго, рекъ кму: “Иди с миромъ” [ПСРЛ, 1/1: 156].

В дальнейшем Антоний, как мы уже видели, ссылается на это благословение. Вообще этот мотив настойчиво повторяется в Сказании: Антоний обращается к благословению, полученному на Святой Горе, когда выбирает место своего отшельничества, где возникает будущий

но от отец древнейших навыкохом . . . О сем и писания многая божественная нам светле являют, яко и древнии святии отцы тако творяху” [Смирнов 1909б: 872–873]. В дальнейшем иноки появляются и у федосеевцев — видимо, под влиянием поморцев.

По словам П. С. Смирнова, “в поморских скитах [. . .] все пострижение состояло в возложении чернеческого платья. Явившиеся в 1721 г. в Приказ церковных дел раскольничьи «старицы» Меланья и Ирина показывали, что когда около 1708 года они поселились в беспоповщинском ските на реке Андоме, то, как не постриженные, были облечены в чернеческое платье матерью их «старицей» Ироидой, по приказу «учителя» их Андрея Денисова. При этом Меланья и Ирина добавили, что «и прочих де как старцов, так и стариц, там не постригают, а возлагают чернеческое платье так же, как и на оных стариц, просто»” [Смирнов 1909б: 871]. П. С. Смирнов не совсем точен: из архивного дела, которое он цитирует [ОДДС, 1: 79–80, № 113/375], явствует, что в приказ явились из поморских скитов не две, а три старицы, Пелагея, Мелания и Ирина, причем две из них (родные сестры Мелания и Ирина) не были пострижены (они были облечены в чернеческое платье их родной матерью, старицей Ироидой); третья же (Пелагея) была, возможно, пострижена.

монастырь;⁴¹ когда основывает монашескую общину;⁴² когда, после того как число братии умножилось, он, поставив игумена (Варлаама) и отойдя от руководства общиной, разрешает инокам выйти из пещеры.⁴³ Согласно Сказанию, именно в результате этого благословения и возникает Печерский монастырь: “Есть же монастырь Печерский ѿ бл[а]г[о]с[лове]нья С[ва]тыя Горы пошелъ” [ПСРЛ, 1/1: 159].⁴⁴

⁴¹ “Антонии же приде Кыеву и мыслаше кдѣ бы жити. И ходи по монастыремъ, и не възлюби, Б[ог]у ни хотяшу. И поча ходити по дебремъ и по горамъ ища кдѣ бы ему Б[ог]ъ показалъ. И приде на холмъ, идѣ бѣ Ларионъ ископалъ печ[е]рку. И възлюби мѣсто се и вселися в не. И нача молитиса Б[ог]у со слезами гл[агол]а: «Г[о]с[под]и оутверди ма в мѣстѣ семь. И да будетъ на мѣстѣ семь бл[а]г[о]с[лов]енья С[ва]тыя Горы и можего игумена, иже ма постригалъ». И поча жити ту. . .” [ПСРЛ, 1/1: 156–157].

⁴² “И собраса братыи к нему числомъ 12 [. . .]. Совѣкупленъ же братыи, реч[е] имъ Антонии: «Се Б[ог]ъ васъ братыя совѣкупи, и ѿ бл[а]г[о]с[лов]ен[и]я есте С[ва]тыя Горы, имже мене постриже игуменъ С[ва]тыя Горы, а ѿзъ васъ постригалъ. Да буди бл[а]г[о]с[лов]ен[и]я на васъ перво ѿ Б[ог]а, а второе ѿ С[ва]тыя Горы». И се рекъ имъ: «Живѣте же ѿ собѣ. И поставлю вы игумена, а самъ хочу въ ѿну гору ити единъ, ѿко ж[е] и преже бахъ ѿбыклъ оудинивъся жити». И постави имъ игуменомъ Варлаама, а самъ иде в гору и ископа пещеру. . .” [ПСРЛ, 1/1: 157–158].

Ср. в Житии Феодосия: “Бѣ бо оуже съвѣкоупило ся братиѣако до пяти на десате, пр[ѣ]п[од]обныи же Антонии, ѿкоже бѣобыклъ кдинъ жити и не трыпа всакого матежа и мѣлвы, затвори-ся въ кдиной келии пещеры, поставивъ въ себе мѣсто братии бл[а]женаго Варлаама с[ы]на болгарина Ивана” [Усп. сб., л. 35 в–35 г; Патерик 1911: 26, 151].

⁴³ “И нача Б[ог]ъ оумножати черноризцѣ м[о]л[и]тв[а]ми с[ва]тыя Б[огороди]ца. И съвѣтъ створиша брат[ъ]ѣа со игуменомъ поставити монастырь. И идоша брат[ъ]ѣа ко Антонью и рѣша: «W[тѣ]че брат[ъ]ѣа оумножаются, а хотѣли быхомъ поставити монастырь». Антонии же радъ бывъ рече: «Бл[а]г[о]с[лове]нъ Б[ог]ъ ѿ всемъ и м[о]л[и]тв[а] с[ва]тыя Б[огороди]ца и сущихъ ѿ[те]цъ иже в С[ва]тѣи Горѣ да будетъ с вами». [. . .] И ѿтолѣ почаша Печерский монастырь, имъ же бѣша жили чернцыи преже в пещерѣ, а ѿ того прозваса Печерский монастырь” [ПСРЛ, 1/1: 158–159]. Нестор в Житии Феодосия говорит, что переселение братии в наземный монастырь произошло не при игумене Варлааме, а при его преемнике Феодосии, сообщая при этом дату: 1062 г. [Усп. сб., л. 37 а–37 б; Патерик 1911: 28, 152].

⁴⁴ Тема преемственной связи печерских иноков со Святой Горой усматривается и в истории Моисея Угрина, рассказанной в Киево-Печерском патерике (слово 30-е): Моисей Угрин принял постриг от некоего иеромонаха “от Святыя Горы”, неожиданного явившегося в Польшу (где Моисей был в плену), чтобы облечь его в “мнишеский образ”, и после этого сразу исчезнувшим [Патерик 1911: 104]. Пострижение Моисея,

Выполняя возложенную на него миссию, Антоний приходит на Русь и создает там общину из новоначальных братьев. Он постригает их, но постригает именно в рясофор (в новоначальный иноческий чин).

8. Мы вправе полагать, что пострижение в рясофор (в новоначальный иноческий чин) не обязательно предполагало в то время, что постригающий является священником.

В славянских требниках, русских и сербских, где представлены все три чина пострижения — как чин пострижения в рясофор, так и чины пострижения в малую и великую схиму (такие требники дошли до нас с XIV в. и, несомненно, восходят к греческим евхологиям), — в рясофор постригает игумен, тогда как пострижение в малую или великую схиму предполагает участие священника.⁴⁵

При этом здесь предусматривается возможность того, что игумен не является священником.⁴⁶ Речь идет о начале

как и самого Антония, оказывается таким образом связанным со Святой Горой.

⁴⁵ Так обстоит дело, например, в служебнике и требнике 1474 г. [РГБ *Тр.-Серг*224, лл. 218 об.–220], в требниках XV в. [РГБ *Тр.-Серг*230, лл. 103–104 об.; РГБ *Тр.-Серг*231, лл. 71–77], в требниках нач. XVI в. [РГБ *Иос.-Вол*333, лл. 47 об.–51; ГИМ *Син*310, лл. 147–147 об.], в требниках XVI в. [РГБ *Тр.-Серг*232, лл. 10–11; РГБ *Тр.-Серг*234, лл. 121–124 об.; РГБ *Тр.-Серг*235, лл. 1–2 об.; РГБ *Тр.-Серг*236, лл. 1–4 об.; ГИМ *Чуд*54, лл. 284 об.–287 об.; ГИМ *Син*898, лл. 286 об.–299], в сборнике XVI в. [ГИМ *Син*816, лл. 38–40], в служебнике и требнике Лаврентия, архиепископа Казанского, второй пол. XVI в. [РГБ *Иос.-Вол*87, лл. 310–313], в служебнике и требнике Дионисия Зобнинского, 1630-х гг. [РГБ *МДА*183, лл. 575–577], в требнике XVII в. [ГИМ *Хлуд*120, лл. 94–97 об.], а также в московских печатных требниках XVII в. [Требник 1625, лл. 268–271; Требник 1633, лл. 268–271; Требник 1639, лл. 1–4 об.; Требник 1651, лл. 243 об.–246]. Ср. аналогичный чин в сербских требниках кон. XIV в. [ГИМ *Хлуд*118, лл. 141 об.–143] и первой пол. XV в. [ГИМ *Син*324, лл. 110 об.–114 об., ГИМ *Син*307, лл. 21–22 об.], в сербском служебнике и требнике XV–XVI в. [ГИМ *Хлуд*114, лл. 125–126].

Чин пострижения в рясофор отсутствует в русских требниках XIV в., о которых мы упоминали выше, в § 4 (в Шереметевском, Чудовском, Антониева монастыря). Его нет также в требниках XV в. ГИМ *Епарх*733 (ср. здесь последования малой и великой схимы, лл. 71–105 об.) и РГБ *Иос.-Вол*77 (ср. здесь последования малой и великой схимы, лл. 1 об.–34 об.); в требнике XV – нач. XVI в. РГАДА *Маз*312 (ср. здесь последования малой и великой схимы, лл. 289–323); в служебнике и требнике XVI в. РГБ *Тр.-Серг*226 (ср. здесь последования малой и великой схимы, лл. 131 об.–168 об.); в требнике XVI в. ГИМ *Хлуд*119 (ср. здесь последования малой и великой схимы, лл. 167 об.–204).

⁴⁶ В Уставе Алексия Студита говорится, что игумен может избираться и из великих схимников, которые священниками не являются (см. выше,

чина пострижения в малую схиму, когда постригающийся входит в храм и ему задаются вопросы, ответы на которые являются произнесением монашеских обетов. Мы читаем, например, в требнике XV в.: “Подобаѣтъ вѣд[а]ти ѿко аще ес[ть] игоуменъ иерѣи, въпрашивает сего. Аще ли же ни, въпрашаѣтсѧ ѿт с[ва]щ[е]нника” [РГБ *Тр.-Серг*230, л. 105–105 об.].⁴⁷ Такую же фразу находим в сербских требниках XIV–XVI вв.;⁴⁸ несомненно, она восходит к греческому источнику.

Участие священника, наряду с игуменом, в последовании малой или великой схимы предполагается в цитированных требниках (как русских, так и сербских) и при пострижении волос: священник предлагает постригаемому дать ему ножницы, тот дает их игумену, и священник берет их из рук игумена. Игумен выполняет при этом роль духовного восприемника (см. пояснения Си-

примеч. 29). О том, что игумен не обязательно является священником, прямо говорит Вальсамон в толкованиях на 14-е и 19-е правила Седьмого вселенского собора 787 г. По словам Вальсамона, “правильно производятся в игумены и лица, не имеющие священства, потому что игуменствуют и женщины”; “. . . игумены разделяются на два разряда: на посвященных [в священнический сан. – Б.У.] и на не имеющих священства [. . .] справедливо утверждаем, что в игумены производятся некоторые и не имеющие священства” [Р’АЛАН, ПОТАЙ, 2: 618, 633; Правила всел. СОВОРОВ, 2: 698, 718]. Ср. в Пидалионе, греческой Кормчей книге, составленной на Афоне в конце XVIII в.: “Игуменом монастыря может быть и не имеющий священного сана (ἀνίερος). . .” [Никольский 1888: 222]. См. также: [ТАЛВОТ, KAZHDAN 1991: 907].

⁴⁷ Аналогично: требник нач. XVI в. [ГИМ *Син*310, л. 148]; требник XVI в. [ГИМ *Чуд*54, лл. 287 об.–288]; служебник и требник XVI в. [РГБ *Тр.-Серг*226, л. 132 об.]; служебник и требник Лаврентия, архиепископа Казанского, второй пол. XVI в. [РГБ *Иос.-Вол*87, л. 314–314 об.]; служебник и требник Дионисия Зобниновского, 1630-х гг. [РГБ *МДА*183, л. 579 об.].

С определенного времени игумен на Руси всегда имеет священнический сан, т. е. является иеромонахом ([Успенские 2010: 9–10] (со ссылкой на Житие Сергия Радонежского); ср.: [Леонид 1885: 66; Клосс 1998–2001, 1: 323, 350, 385–386; ПСРЛ, 11: 136]); в последовании малой схимы, которое мы цитируем, отражается ситуация, когда дело обстояло иным образом. Иначе говоря, в XV–XVII вв. это правило оказывалось анахронизмом, не отвечая практике пострижения. Поэтому в рукописных и печатных требниках этого времени оно нередко предстает в искаженном виде. Ср., например, в требниках XV–XVI вв. [РГБ *Тр.-Серг*231, л. 79; РГБ *Тр.-Серг*224, л. 221; РГБ *Тр.-Серг*232, л. 37 об.; РГБ *Тр.-Серг*234, л. 126; РГБ *Тр.-Серг*236, л. 7; РГБ *Иос.-Вол*331, л. 1 об.; РГБ *Иос.-Вол*333, л. 52–52 об.], а также в печатном ТРЕБНИКЕ [1639, л. 9 об.].

⁴⁸ Например, в требниках кон. XIV в. [ГИМ *Хлуд*118, л. 143 об.–144] и первой пол. XV в. [ГИМ *Син*307, л. 23; ГИМ *Син*324, л. 114–114 об.], а также в служебнике и требнике XV–XVI в. [ГИМ *Хлуд*114, л. 127].

меона Солунского: [PG, 155: 496, гл. 272; Симеон Солунский 1856: 342–343, гл. 237]).⁴⁹ Характерным образом в греческом чине малой схимы XIII в. мы находим замечание, вполне аналогичное только что приведенному, с совпадающим началом (Εἰ δ' οὐκ ἔστιν ὁ ἡγούμενος ὁ ἱερεύς. . .), т. е. указание на то, как должен действовать игумен, если он не является священником.⁵⁰

⁴⁹ См., например, описание пострижения волос в последовании малой схимы в требнике XV в.: “. . . гл[агол]ет к' немому иереи: «Пріими ножица и даждь ми ѿ». И дает тѣи ножица игоуменоу. Гл[агол]еть к немому и паки с[ва]щенникъ: «Се ѿт роуки Х[ри]с[то]вы взимаеши ѿ. Блюди комоу приходиши, кому ѡбѣщаваешиѿа и комоу ѡтрицаешиѿа». И вземъ с[ва]щенник ножица ѿт роуки игоумена, гл[агол]етъ: «Бл[аго]-с[ло]венъ Богъ хотаи всѣм ч[е]л[овѣ]кѡмъ спастис[а]. . .»» [РГБ *Тр.-Серп*230, л. 109]. Аналогично и в других требниках этого и более позднего времени. То же в греческом последовании малой схимы по рукописям XIII в. — схиматология Дмитриевского (л. 16 об.) и сборника [ГИМ *Син. гр*343, лл. 28 об.–29]; см.: [Пальмов 1914: 141 и прилож.: 32–33, 38].

В древнейших русских требниках (XIV в.), где нет чина пострижения в рясофор, а есть только чины пострижения в малую и великую схиму (см. выше, § 4), участие игумена в данном случае не предусмотрено, пострижение волос совершает один священник, который называется как “поп”, так и “оучитель”. Так, например, в Шереметевском требнике читаем: “Ведеть ѿ къ олтарю. И възмет поп с[ва]токъ еоуа[н]геліе и положит оу отларних [sic! — Б.У.] двѣрѣцъ. И на коуа[н]геліе положить ножици. И пришедъ хотаи постришис[а], поклонитс[а] с[ва]т[о]му коуа[н]гелію и цѣлуеть ѿ. И простеръ руку свою оуч[и]т[е]ль гл[аголе]тъ: «Се Х[ри]с[тос]ъ невидимо сдѣ стоитъ. Блюди ѿко никто никтоже [sic! — Б.У.] та нудит прити на сии образъ. Блюди ѿко ты ѿт приложениа свогко прикмлеші». Егда ѡбѣщаетсѣ, р[е]к: «Еи бл[а]г[о]д[а]тъю Х[ри]с[то]вою». И гл[аголе]т кму поп: «Възми ножици и даждь ѿ мнѣ». Дающе кму ножици и гл[аголе]тъ к нему попъ: «Се ѿт роуки Х[ри]с[то]вы взимаеши. Блюди къ кому приходиши, и кому ѡбѣщакшисѣ, и кому ѡтрицакшисѣ». И вземъ ѿт роуку кго ножици и гл[аголе]т: «Бл[а]г[о]с[ло]ве[н]ъ Богъ. . .»» [РГАДА *ЦГАДА* 819, лл. 10–11] (см. также: [ГИМ *Чуд*5, л. 5–5 об.; РНБ *Совф*1056, л. 17–17 об.; РНБ *Гильф*21, л. 22]). Такой же порядок (священник берет ножницы из рук постригаемого и стрижет его волосы без участия игумена) представлен в древнейших последованиях великой схимы: в старославянском Синайском евхологии XI в. [Син. евх., л. 96–96 об.] и в греческих евхологиях — Парижском 1027 г. (Coislin № 213, л. 188 [Дмитриевский 1901: 1035]), Севастьяновском XI–XII в. [РГБ *Севаст*15/474, л. 160 об.; Пальмов 1914, прилож.: 17–18; Арранц 2003: 300], Синайском XIII–XIV в., л. 238 [Дмитриевский 1901: 259], а также в схиматологии афонского Пантелеймонова монастыря № 604, XV в., л. 4 [Дмитриевский 1901: 561]). О духовном восприемнике при пострижении см. выше, примеч. 33.

⁵⁰ См. в схиматологии Дмитриевского (в части конволюта, относящейся к XIII в.): Εἰ δ' οὐκ ἔστιν ὁ ἡγούμενος ὁ ἱερεύς, λαμβάνει ἐκ τῆς χειρὸς τοῦ

Таким образом, присутствие священника было необходимо при пострижении в малую или великую схиму, но не при пострижении в рясофор: пострижение в рясофор осуществлялось игуменом, который священником мог и не быть. Чин пострижения в рясофор, представленный в указанных славянских рукописях (“Чин бываемый на одеяние рясы”), появляется относительно поздно,⁵¹ но сама дифференциация функций священника и игумена, предполагающая обязательное участие священника при пострижении в малую или великую схиму, по всей вероятности, относится к более раннему времени; она восходит, видимо, к эпохе, когда оформляются отдельные чинопоследования великой и малой схимы (IX–X вв.). Ранее постриг совершал игумен, который мог не иметь священного сана [Пальмов 1914: 140–141]; это и отразилось в чине пострижения в рясофор. С оформлением чинопоследований великой и малой схимы эти функции переходят к священнику.

Антоний нигде не называется игуменом, но он был руководителем монастыря и действовал как игумен (и даже ставил игумена “въ себе мѣсто”, см. выше, § 3). Он был больше, чем игумен, исполняя одновременно функции игумена, ктитора и духовного старца.

9. Итак: Никон, как священник, мог постригать в схиму (малую или великую), Антоний же, не будучи священником, мог постригать в рясофор — в новоначальный иноческий чин, — что он, видимо, и делал. Когда созданная им община новоначальных братьев обретает свою форму,⁵² Антоний начинает посылать приходящих к Никону как к священнику для более полного или же совершенного монашеского по-

ἀδελφοῦ τὸ φαλλίδιον καὶ δίδωσι τῷ ἡγούμενῳ καὶ λέγει· Εὐλογητὸς ὁ Θεός [. . .] Εἶτα κουρεύει αὐτὸν σταυροειδῶς, λέγων· Ὁ ἀδελφός ἡμῶν ὁ δεῖνα κείρεται τὴν κόμην. . . (л. 16 об.) [Пальмов 1914: 141 и прилож.: 33], т. е.: “Если игумен не иерей, берет из рук брата ножницы, дает их иерею и говорит: «Благословен Бог. . .» Тот постригает крестообразно, говоря: «Брат наш, имярек, постригает власы. . .»”.

⁵¹ Соответствующее чинопоследование известно в греческих евхологиях с XIV в. [Пальмов 1914: 87, 308; Wawryk 1968: 241] (см. также об отдельных греческих соответствиях: [Дмитриевский 1882–1883: 471; Прилуцкий 1912: 183]). Указание В. А. Мошина [Мошин 1958: 412] на то, что чин одеяния рясы находится в сербском требнике кон. XIII – нач. XIV в. [РНБ Гильф22: лл. 1–5 об.], ошибочно: здесь не чин одеяния рясы, а чин пострижения в великую схиму.

⁵² Сказание о начале Печерского монастыря говорит о 12 братьях (“И собраса браты к нему числомъ 12. . .” [ПСРЛ, 1/1: 157]), но это может быть данью агиографической традиции (по числу апостолов). Нестор в Житии Феодосия указывает другое число: не 12, а 15 братьев [Усп. св., л. 35 в; Патерик 1911: 26, 151]. См. выше, примеч. 42.

стрига. После этого он ставит игумена (Варлаама) и уходит в затвор, продолжая руководить монастырем как духовный его начальник (так, по его благословению иноки выходят из пещеры, Феодосий становится игуменом; см. выше, § 3, 6).

Действия Антония ближайшим образом напоминают вообще деяния Антония Великого, его духовного патрона. Такого рода сходство типично вообще для агиографии; оно может объясняться как агиографическая тенденция или же как явление, относящееся к описываемой реальности. Полагаем, что в данном случае имело место последнее: наречение монашеского имени, наряду с благословением игумена Святой Горы, определило жизненный путь Антония (подобно Антонию Великому, Антоний Печерский живет в пещере и вместе с тем организует монашескую жизнь отшельников).⁵³

Почему же Антоний захотел постричь в схиму именно Феодосия, Варлаама и Ефрема? Может быть, потому, что во всех трех случаях была конфликтная ситуация, были противники ухода их в монастырь (мать Феодосия, отец Варлаама, князь Изяслав; см. выше, § 3). Пострижение в малую или в великую схиму связывало постригаемого более крепкими узами и в какой-то мере предотвращало возможность принудительного удаления его из монастыря,⁵⁴ тогда как при пострижении в новоначальный иноче-

⁵³ “Подобно тому, как Антоний Египетский стал основателем всей монашеской традиции, Антоний Печерский оказался у истоков этой традиции на Руси. При этом летописный рассказ об Антонии Печерском воспроизводит, в сущности, ту весьма своеобразную модель монашеского подвига, которая представлена в Житии Антония Великого: с определенного времени святой окружен учениками и последователями, он определяет жизненный уклад одной или нескольких монашеских общин и в то же время существует как бы вне этой общинной жизни, продолжая путь пустынножительства” [Литвина, Успенский 2004: 111]. Вообще о связи иноческого имени с иноческим подвигом (выбором пути) см.: [Федотов 1973: 39; Литвина, Успенский 2005: 33–35].

⁵⁴ Житие Феодосия рассказывает о гневе князя Изяслава, узнавшего о пострижении Варлаама и Ефрема; характерно, однако, что он, видимо, не пытается расстричь их, гнев его падает на Никона, осмелившегося их постричь [ПАТЕРИК 1911: 24, 149; Усп. св., л. 34 а] (в Успенском сборнике предшествующий лист утрачен, см. выше, примеч. 16). Вместе с тем боярин Иоанн, отец Варлаама, после пострижения своего сына забрал его из монастыря, снял с него монашеское платье и передел в мирское. Варлаам же сбросил с себя мирское платье, перестал принимать пищу, и в конце концов отцу пришлось его отпустить, чтобы он не умер от голода и холода. “Бы же тѣгда [. . .] плачь великъ, яко и по мрътвѣмъ”, — говорит Нестор [Усп. св., лл. 34 б–35 а; ПАТЕРИК 1911: 25, 150].

В 1205 г. галицкий князь Роман Мстиславич постриг в монахи своего тестя, киевского князя Рюрика Ростиславича, его жену Анну и их дочь Предславу (свою жену). Вскоре после этого Роман Мстиславич был убит. Уз-

ский чин такая возможность, видимо, не была исключена. Не исключено, вместе с тем, что пострижение такого рода не ограничивалось этими случаями: Нестор в Житии Феодосия упоминает лишь наиболее известных, прославившихся затем постриженников.⁵⁵

Но не связаны ли эти пострижения с появлением в монастыре Никона Великого? Мы не знаем, когда это случилось, но возникает вопрос: был ли в Печерском монастыре до Никона монах-священник (который мог постригать в малую или великую схиму)? Есть некоторые основания полагать, что был, хотя речь идет об относительно позднем источнике: другим иеромонахом Печерского монастыря

нав о его смерти, Рюрик Ростиславич сбросил монашеские одежды и вернулся на киевский стол; он предложил сделать то же своей жене, но та не только отказалась вернуться в мир, но для того, чтобы полностью исключить такую возможность, приняла великую схиму: “Рюрик же, слышавъ се, вже оубьенъ быс[ть] Романъ, иже бѣ ѿ постригль, и смета с себе чернечскыѣ порты и сѣде Кыквѣ. И хоташеть и жену свою ростричи. Слышавши же се, жена кго и пострижеса в скыму” [ПСРЛ, 1/2: 425–426]; см. подробный анализ этого эпизода [Литвина, Успенский 2012]. Это, понятно, другой случай: речь идет о насильственном пострижении как средстве политической борьбы, и князь Рюрик, очевидно, воспринимает свой постриг как простую условность: он сбрасывает “чернеческие порты”, не боясь гнева Божия. Между тем жена Рюрика, княгиня Анна, насколько можно понять, воспринимает случившееся с ней иначе, а именно, как проявление Божьей воли: пострижение в великую схиму окончательно лишает возможности ее возвращения в мир. Кстати говоря, ее поведение показывает, по-видимому, что оба они были пострижены в малый иноческий образ (в малую схиму), а не в рясофор.

⁵⁵ Мы знаем еще об одном случае такого рода (более позднем). Симон, епископ Владимирский, в послании к Поликарпу говорит о св. Евстратии постнике (со ссылкой на недошедшее до нас Житие Антония): “Некіи человекъ приде ис Кіева в печеру, хотя быти черноризецъ. И повелѣ игумень его пострищи, и нарече имя ему Еустратіе” [Патерик 1911: 78, 180]. По-видимому, игумен действует так же, как действовал Антоний, когда в монастырь пришли Феодосий, Варлаам и Ефрем, т. е. отправляет пришедшего для пострижения к священнику. Это едва ли может быть сам Антоний, который никогда не именуется игуменом. Евстратий приходит “в печеру”, т. е. речь идет о времени, предшествующем выходу монахов из пещеры. По одним сведениям, этот выход произошел при игуменстве Варлаама, по другим — Феодосия (см. выше, примеч. 43). Но Феодосий, судя по рассказу Нестора, стал священником до того, как стать игуменом, и даже до того, как игуменом стал Варлаам [Усп. св., лл. 35 в–35 г, 36 в–36 г]; в этом случае у него не было нужды повелеть кому-то постричь Евстратия. По всей вероятности, пострижение Евстратия произошло, когда игуменом был Варлаам, который велел Феодосию совершить постриг; Варлаам, таким образом, следует Антонию в своем поведении. Нестор так говорит о Варлааме: “Б[o]ж[е]-ствыны Варлаамъ игумень сы братии въ пещерѣ” [Усп. св., л. 36 в; Патерик 1911: 27, 152].

(поселившимся там, по-видимому, достаточно рано) был, возможно, св. Леонтий, будущий епископ Ростовский. Именно так, а не иначе, следует понимать слова Симона, епископа Владимирского и Суздальского, в послании к Поликарпу, иноку киевского Печерского монастыря, написанном между 1215 и 1226 гг. Говоря о печерских монахах, ставших затем епископами, Симон называет Леонтия “первым престольником”, т. е. первым святителем, вышедшим из Печерского монастыря, и “третьим граж(д)анином Руского мира”, принявшим мученический венец (после варягов Феодора и Иоанна), сообщая, что тот (Леонтий) был пострижен и рукоположен в священники Иларионом, митрополитом Киевским. Ср.:

Отъ того, брате, Печерскаго монастыря Пречистыа Богоматере мнози епископи поставлени быша, яко же отъ самого Христа, Бога нашего, апостоли въ всю вселенную послани быша; и, яко свѣтила свѣтлаа, освѣтиша всю Русскую землю святымъ крещеніемъ. Пръвый — Леонтій, епископъ Ростовскій, великій святитель, его же Богъ прослави нетлѣніемъ. И се бысть пръвый престолникъ, его же невѣрніи много мучивше и бивше; и се третій гражанинъ бысть Рускаго мира: съ онема Варягома вѣнчася отъ Христа, его же ради пострада. Илариона же митрополита и самъ чель еси в житіи святаго Антоніа, яко отъ того постриженъ бысть, тако священства сподобленъ [ПАТЕРИК 1911: 76].⁵⁶

Иларион мог рукоположить Леонтия в священники только после того, как он стал архиереем (митрополитом), т. е. между 1051 и 1055 гг.⁵⁷ По-видимому, Леонтий был в числе первых насельников Печерского монастыря.⁵⁸

⁵⁶ Иногда эти слова понимаются в том смысле, что Иларион принял постриг от Антония [Шахматов 1898: 113; Творогов 1987: 136] (так же понимал их и Андрей Денисов, см. выше, примеч. 40), иногда – что он был пострижен Леонтием [Тномсон 1995: 644–646], иногда, напротив, считается, что Иларион постриг Антония [Поппе 2008: 329]; все это не выдерживает критики [Турилов, Э. П. Р. 2009: 123; Русинов 2002]. О значении выражения “рус(с)кий мир” в этом контексте см.: [Успенский 1996а: 411, прим. 24].

⁵⁷ Иларион либо скончался еще при жизни Ярослава Мудрого (не позднее 20 февраля 1054 г.) либо оставил Киевскую кафедру (не позднее 1055 г.). Если Иларион оставил кафедру, он не мог действовать как архиерей, т. е. не мог рукополагать в священники (2-е правило Собора в храме Премудрости, 879 г. [Правила поместн. соборов, 2: 869–873; Голубинский, 2/2: 36]).

⁵⁸ По правдоподобной догадке Н. Н. Воронина, Леонтий погиб в 1071 г. во время языческого восстания в Ростовской земле [Воронин 1963: 23; ПСРЛ, 1/1: 174–181].

Сказание о возникновении Печерского монастыря начинается с рассказа о Иларионе, прямо связывая с ним историю монастыря: согласно этому рассказу, Антоний, вернувшись с Афона, нашел место, где Иларион, будучи священником в Берестове (еще до своего поставления на Киевскую кафедру), выкопал пещеру для молитвы, возлюбил это место и там поселился [ПСРЛ, 1/1: 156]. Упоминание Илариона в этом контексте едва ли может быть случайным: оно заставляет отнестись к позднему свидетельству Симона если не с абсолютным доверием, то во всяком случае со вниманием.

Библиография

Рукописи

Государственный исторический музей (ГИМ)

*Епарх*733

Епархиальное собрание, № 733, Требник, XV в.

*Син*307

Синодальное собрание, № 307, Требник сербский, пер. пол. XV в.

*Син*310

Синодальное собрание, № 310, Требник, XV–XVI вв.

*Син*324

Синодальное собрание, № 324, Требник сербский, перв. пол. XV в.

*Син*330

Синодальное собрание, № 330, Устав Алексия Студита, кон. XII в.

*Син*601

Синодальное собрание, № 601, Служебник митрополита Киприана, кон. XIV – нач. XV в.

*Син*816

Синодальное собрание, № 816, Сборник, XVI в.

*Син*898

Синодальное собрание, № 898, Требник, XVI в.

*Син. гр*343

Синодальное собрание (греческое), № 343, Сборник чинопоследований греческий, XIII в.

*Хлуд*114

Собрание А. И. Хлудова, № 114, Служебник и требник сербский, XV–XVI в.

*Хлуд*118

Собрание А. И. Хлудова, № 118, Требник сербский, XIV в.

*Хлуд*119

Собрание А. И. Хлудова, № 119, Требник, XVI в.

*Хлуд*120

Собрание А. И. Хлудова, № 120, Требник, XVI в.

Чуд5

Собрание Чудова монастыря, № 5, Требник, кон. XIV в.

Чуд54

Собрание Чудова монастыря, № 54, Требник, XVI в.

Российская государственная библиотека (РГБ)

Иос.-Вол77

ф. 113 (Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря), № 77, Требник, XV в.

Иос.-Вол87

ф. 113 (Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря), № 87, Служебник и требник Лаврентия, архиепископа Казанского, втор. пол. XVI в.

Иос.-Вол331

ф. 113 (Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря), № 331, Требник, XV в.

Иос.-Вол333

ф. 113 (Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря), № 333, Требник, нач. XVI в.

МДА183

ф. 173.I (Фундаментальное собрание Московской Духовной Академии), № 183, Служебник и требник архимандрита Дионисия Зобниновского, 1630-е гг.

Севаст15/474

ф. 270.Ia (Собрание греческих рукописей [Собрание П. И. Севастьянова]), № 15/474, Евхологий греческий, XI–XII в.

Севаст17/473

ф. 270.Ia (Собрание греческих рукописей [Собрание П. И. Севастьянова]), № 17/473, Евхологий греческий, XV в.

Тр.-Серг224

ф. 304.I (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры), № 224, Служебник и требник, 1474 г.

Тр.-Серг226

ф. 304.I (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры), № 226, Служебник и требник, сер. XVI в.

Тр.-Серг230

ф. 304.I (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры), № 230, Требник, XV в.

Тр.-Серг231

ф. 304.I (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры), № 231, Требник, XV в.

Тр.-Серг232

ф. 304.I (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры), № 232, Требник, XVI в.

Тр.-Серг234

РГБ, ф. 304.I (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры), № 234, Требник, сер. XVI в.

Тр.-Серг235

ф. 304.I (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры), № 235, Требник, XVI в.

Тр.-Серг236

ф. 304.1 (Главное собрание библиотеки Троице-Сергиевой Лавры), № 236, Требник, кон. XVI в.

Российская национальная библиотека (РНБ)

Гильф21

Собрание А. Ф. Гильфердинга, № 21, Требник сербский, кон. XIII – нач. XIV в.

Гильф22

Собрание А. Ф. Гильфердинга, № 22, Требник сербский, кон. XIII – нач. XIV в.

Соф1056

Софийское собрание, № 1056, Требник новгородского Антониева монастыря, XIV в.

Российский государственный архив древних актов (РГАДА)

Маз312

ф. 196 (Собрание Ф. Ф. Мазурина), оп. 1, № 312, Требник, XV – нач. XVI в.

Тин978

ф. 1251 (Старопечатные книги Московской синодальной типографии), № 978, “Ковыч-ный” экземпляр Требника Петра Могилы, правленный московскими справщиками для издания 1658 г.

ЦГАДА 819

ф. 188 (Рукописное собрание Центрального государственного архива древних актов (коллекция), оп. 1, ч. 1, № 819, Требник иноческий, XIV в. См. изд.: Требник 1878–1879.

Цитируемые издания

АЛЕКСЕЕВ, 1–4

АЛЕКСЕЕВ П., *Церковный словарь*, 1–4, изд. 4-е, С.-Петербург, 1817–1819.

АЛМАЗОВ 1903а

АЛМАЗОВ А. И., *Канонические ответы Константинопольского патриарха Луки ХризOVER-га и митрополита Родосского Нила*, Одесса, 1903.

— 1903б

АЛМАЗОВ А. И., *Канонические ответы Иоасафа, митрополита Ефесского (Малоизвестный памятник права Греческой церкви): Текст и перевод с предварительным очерком и примечаниями*, Одесса, 1903.

АРРАНЦ 2003

АРРАНЦ М., *Византийский монашеский постриг: Исторический опыт*, Москва, Рим, 2003.

БУСЛАЕВ 1861

БУСЛАЕВ Ф., *Историческая хрестоматия церковнославянского и древнерусского языков*, Москва, 1861.

ВОРОНИН 1963

ВОРОНИН Н. Н., “Житие Леонтия Ростовского» и византийско-русские отношения второй половины XII в.”, *Византийский временник*, 23, 1963, 23–46.

ГОЛУБИНСКИЙ, 1–2

ГОЛУБИНСКИЙ Е. Е., *История русской церкви*, 1–2, изд. 2-е, Москва, 1901–1917.

ГОРБАЧЕВСКИЙ 1869

ГОРБАЧЕВСКИЙ Н. И., *Археографический календарь на две тысячи лет (325–2324) по юлианскому счислению и на семьсот сорок два года (1583–2324) по грегорианскому счислению*, Вильна, 1869.

ГОРСКИЙ, НЕВОСТРУЕВ, 1–3

[ГОРСКИЙ А. В., НЕВОСТРУЕВ К. И.], *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, 1–3, Москва, 1855–1917.

Дииодор 2013

Дииодор (Ларионов), “О духовной и канонической ответственности рясофорных иноков”, *Журнал Московской Патриархии и Церковный вестник*, 21 сентября 2013 (удаленный ресурс; режим доступа: http://e-vestnik.ru/church/otvetstvennost_inokov_7324).

ДМИТРИЕВСКИЙ 1882–1883

ДМИТРИЕВСКИЙ А. А., “Богослужение в Русской церкви за первые пять веков”, *Православный собеседник*, 1882, № 2, 166–183; 1882, № 3, 252–296; 1882, № 9, 346–373; 1882, № 10, 149–167; 1882, № 12, 372–394; 1883, № 7–8, 345–374; 1883, № 10, 198–229; 1883, № 12, 470–485.

—1891–1892

ДМИТРИЕВСКИЙ А. А., “Недоумение по поводу недоумений (Ответ анонимному рецензенту)”, *Труды Киевской Духовной Академии*, 1891, № 9, 124–151; 1892, № 9, 163–178.

—1901

ДМИТРИЕВСКИЙ А. А., *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока*, 2: *Εὐχολόγια*, Киев, 1901.

—1917

ДМИТРИЕВСКИЙ А. А., *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках православного Востока*, 3: *Τυπικά*, 2, Петроград, 1917.

ДОБРОКЛОНСКИЙ 1913–1914

ДОБРОКЛОНСКИЙ А. П., *Преп. Феодор, исповедник и игумен Студийский*, 1–2, Одесса, 1913–1914.

ЕВХ. БАРБ.

PARENTI S., VELKOVSKA E., *L'Eucologio Barberini gr. 336*, 2. ed. riveduta (= Bibliotheca “Ephemerides liturgicae,” Subsidia, 80), Roma, 2000. Ср.: ВЕЛКОВСКАЯ Е., ПАРЕНТИ С., изд. текста, предисл. и прим., *Евхологий Барберини гр. 336*, 3-е изд., Омск, 2011.

КАЗАНСКИЙ 1855

КАЗАНСКИЙ П. С., *История православного русского монашества от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания лавры св. Троицы преподобным Сергием*, Москва, 1855.

—1878

КАЗАНСКИЙ П. С., “Типик женского монастыря Пресвятыя Богородицы Благодатной (Κεχαρίτωμένης), основанного и устроенного императрицею Ириною, женою императора Алексея Комнена, по ее повелению и мысли составленный и изданный”, *Древности: Труды Московского археологического общества*, 7/2, 1878, 59–76.

Клосс 1998–2001

Клосс Б. М., *Избранные труды*, 1–2, Москва, 1998–2001.

Леонид 1885

Леонид (Кавелин), *Житие преподобного и богоносного отца нашего игумена Сергия и похвальное ему слово, написанное учеником его Епифанием Премудрым в XV веке* (= Памятники древней письменности, 58), С.-Петербург, 1885.

Лисицын 1911

Лисицын М., *Первоначальный славяно-русский Типикон: Историко-археологическое исследование*, С.-Петербург, 1911.

Литвина, Успенский 2004

Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б., "Иларион и Антоний: Имена и времена в биографиях первых русских подвижников", в: *Восточная Европа в древности и средневековье: Время источника и время в источнике. XVI Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пащуто, Москва, 14–16 апреля 2004 г., Материалы конференции*, Москва, 2004, 110–114.

—2005

Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б., "Агиография и выбор имени в Древней Руси", *Славяноведение*, 2005, № 4, 25–42.

—2012

Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б., "Насильственный постриг княжеской семьи в Киеве: от интерпретации обстоятельств к реконструкции причин", в: *Средневековая Русь*, 10, Москва, 2012, 135–169.

Макарий 1994–1997

Макарий (Булгаков), *История русской церкви*, 1–7, Москва, 1994–1997.

Мансветов 1878а

Мансветов И. Д., "Полный месяцеслов Востока. Разбор сочинения архимандрита Сергия", в: *Отчет о двадцатом присуждении наград графа Уварова* (= Записки Имп. Академии наук, 33, Приложение), С.-Петербург, 1878, 700–748.

—1878б

Мансветов И. Д., "Примечания", в: П. С. Казанский, "Типик женского монастыря Пресвятыя Богородицы Благодатной (Κεχαρίτωμένης), основанного и устроенного императрицею Ириною, женою императора Алексея Комнена, по ее повелению и мысли составленный и изданный", *Древности: Труды Московского археологического общества*, 7/2, 1878, 77–91.

—1883

Мансветов И. Д., "Evchologium, Glagolski spomenik monastira Sinai brda. Izdao D-r Lavoslav Geitler. U Zagrebu, 1882 (Древнейший Славянский Требник, изданный г. Гейтлером по рукописи, находящейся в Синайской библиотеке)", в: *Прибавления к изданию творений святых отцев в русском переводе за 1883 г.*, 32/1, Москва, 1883, 347–390.

Момина 1992

Момина М. А., "Проблема правки славянских богослужебных гимнографических книг на Руси в XI в.", в: *Труды Отдела древнерусской литературы*, 45, С.-Петербург, 1992, 200–219.

Мошин 1958

Мошин В. А., "К датировке рукописей из собрания А. Ф. Гильфердинга Государственной Публичной библиотеки", в: *Труды Отдела древнерусской литературы*, 15, Москва, Ленинград, 1958, 409–418.

Никольский 1888

Никольский И., *Греческая кормчая книга (Пидалион)*, Москва, 1888.

ОДДС, 1–50

Описание документов и дел, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода, 1–50, С.-Петербург, 1868–1916.

Павлов 1897

Павлов А. С., *Номоканон при Большом Требнике: Его история и тексты, греческие и славянские, с объяснениями и критическими примечаниями. Опыт научного разрешения вопросов об этом сборнике, возникавших в прошлом столетии в Святейшем Правительствующем Синоде* (= Ученые записки имп. Московского ун-та, Отдел юридический, 14), Москва, 1897.

ПАЛЬМОВ 1914

ПАЛЬМОВ Н. Н., *Пострижение в монашество: Чины пострижения в монашество в греческой церкви. Историко-археологическое исследование*, Киев, 1914.

ПАТЕРИК 1911

Патерик Киевского Печерского монастыря (= Памятники древнерусской письменности, изданные имп. Археографическою комиссиею, 2), С.-Петербург, 1911.

ПЕНТКОВСКИЙ 2001а

ПЕНТКОВСКИЙ А. М., "Студийский устав и уставы студийской традиции", *Журнал Московской патриархии*, 2001, № 5, 69–80.

— 2001б

ПЕНТКОВСКИЙ А. М., *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси*, Москва, 2001.

ПОППЭ 2008

ПОППЭ А., "Русь и Афон в XI веке: В защиту профессионализма в исследованиях", в: *Miscellanea Slavica: Сб. статей к 70-летию Б. А. Успенского*, Москва, 2008, 320–340.

ПРАВИЛА ВСЕЛ. СОБОРОВ, 1–2

Правила святых вселенских соборов с толкованиями, 1–2, Москва, 1877.

ПРАВИЛА ПОМЕСТН. СОБОРОВ, 1–2

Правила святых поместных соборов с толкованиями, 1–2, Москва, 1880–1881.

ПРИЛУЦКИЙ 1912

ПРИЛУЦКИЙ В., *Частное богослужение в русской церкви в XVI и первой половине XVII в.*, Киев, 1912.

ПСРЛ, 1–43

Полное собрание русских летописей, 1–43, С.-Петербург (Петроград, Ленинград), Москва, 1841–2004.

РАППОПОРТ 1982

РАППОПОРТ П. А., *Русская архитектура X–XIII веков: Каталог памятников* (= Археология СССР: Свод археологических источников, Е 1-47), Ленинград, 1982.

РИБ, 1–39

Русская историческая библиотека, 1–39, С.-Петербург (Петроград, Ленинград), 1872–1927.

РОДИОНОВ 2009

РОДИОНОВ О. А., "Богословское осмысление монашества в трудах восточных отцов Церкви", в: *Материалы V Международной богословской конференции Русской православной церкви "Православное учение о церковных таинствах"*, 3, Москва, 2009, 392–415.

РОЗАНОВ 1914

РОЗАНОВ С. П., "К вопросу о житии преподобного Антония Печерского", *Известия Отделения русского языка и словесности имп. Академии наук*, 19/1, 1914, 34–46.

РУСИНОВ 2002

РУСИНОВ В. Н., "К вопросу о прочтении одного места в тексте послания епископа Симона к иноку Поликарпу", *Вестник Нижегородского государственного университета. Серия История*, 1, 2002, 40–45.

САМУИЛОВ 1905

САМУИЛОВ В., "Рясофор (Историческая справка)", *Прибавления к Церковным ведомостям*, 1905, № 42, 1784–1789.

СИМЕОН СОЛУНСКИЙ 1856

Сочинения блаженного Симеона, архиепископа Фессалоникийского (= Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения, 2), С.-Петербург, 1856.

Син. Евх.

NAHTIGAL R., prired., *Euchologium Sinaiticum: starocerkvenoslovanski glagolski spomnik*, 1: *Fotografski posnetek*, 2: *Tekst s komentarjem* (= Akademija znanosti i umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološko-historični razred, 1–2), Ljubljana, 1941–1942. Ср.: SŁOŃSKI S., *Index verborum do Euchologium Sinaiticum*, Warszawa, 1934; ПЕНКОВА П., *Речник-индекс на Синайския евхологий по изданието на Р. Нахтигал*, София, 2008.

СлРЯ XI–XVII вв., 1–30

Словарь русского языка XI–XVII вв., 1–30 —, Москва, 1975–2015—.

Смирнов 1909а

Смирнов П. С., “Переписка раскольниковых деятелей начала XVIII века”, *Христианское чтение*, 1909, № 1, 37–66; 1909, № 2, 171–215; 1909, № 3, 403–420.

— 1909б

Смирнов П. С., “Споры в расколе в первой четверти XVIII”, *Христианское чтение*, 1909, № 6–7, 859–906.

Соболевский 2004–2006

СОБОЛЕВСКИЙ А. И., *Труды по истории русского языка*, 1–2, Москва, 2004–2006.

Срезневский, 1–3

СРЕЗНЕВСКИЙ И. И., *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*: 1–3, С.-Петербург, 1893–1912.

Творогов 1987

ТВОРОГОВ О. В., “Житие Антония Печерского”, в: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, 1: XI – перв. пол. XIV в., Ленинград, 1987, 135–136.

Требник 1625

Требник, Москва, 1625.

— 1633

Требник, Москва, 1633.

— 1639

Требник иноческий, Москва, 1639.

— 1646

Требник Петра Могилы. Вариант с прибавлениями для иноков, Киев, 1646.

— 1651

Требник, Москва, 1651.

— 1658

Требник, Москва, 1658.

— 1680

Требник, Москва, 1680.

— 1688

Требник, Москва, 1688.

— 1697

Требник, Москва, 1697.

— 1878–1879

[*Требник из собрания С. Д. Шереметева, XIV в.*] (= Издание Общества любителей древней письменности, 24, 63), С.-Петербург, 1878–1879. [Изд. рукописи РГАДА, ф. 188 (Рукописное собрание Центрального государственного архива древних актов (коллекция), оп. 1, ч. 1, № 819].

Турилов, Э. П. Р. 2009

Турилов А. А., Э. П. Р. [= Энциклопедии Православной Редакция], “Иларион”, в: *Православная энциклопедия*, 22, Москва, 2009, 122–126.

УСП. СБ.

КНЯЗЕВСКАЯ О. А., ДЕМЬЯНОВ В. Г., ЛЯПОН М. В., подгот., *Успенский сборник XII–XIII вв.*, Москва, 1971.

УСПЕНСКИЙ 1996А

УСПЕНСКИЙ Б. А., “Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина)”, в: ИДЕМ, *Избранные труды*, изд. 2-е, испр. и перераб., 1, Москва, 1996, 381–432.

—1996Б

УСПЕНСКИЙ Б. А., “Мена имен в России в исторической и семиотической перспективе”, в: ИДЕМ, *Избранные труды*, изд. 2-е, испр. и перераб., 2, Москва, 1996, 187–202.

—1996В

УСПЕНСКИЙ Б. А., “Царь и самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен”, в: ИДЕМ, *Избранные труды*, изд. 2-е, испр. и перераб., 1, Москва, 1996, 142–183.

—2002

УСПЕНСКИЙ Б. А., *История русского литературного языка (XI–XVII вв.)*, изд. 3-е, испр. и доп., Москва, 2002.

—2014

USPIENSKI B., “Иноческие имена на Руси”, w: A. KOZŁOWSKA, A. ŚWIĄTEK, red., *Znaczenie, tekst, kultura: Prace ofiarowane Profesor Elżbiecie Janus* (= Prace językoznawcze Instytutu filologii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 5), Warszawa, 2014, 191–203.

УСПЕНСКИЕ 2010

УСПЕНСКИЙ Б. А., УСПЕНСКИЙ Ф. Б., “Неканоническое поведение святого в агиографических источниках”, в: Б. А. УСПЕНСКИЙ, Ф. Б. УСПЕНСКИЙ, ред., *Факты и знаки: Исследования по семиотике истории*, 2 Москва, 2010, 7–41.

ФАСМЕР, 1–4

ФАСМЕР М., *Этимологический словарь русского языка*, О. Н. ТРУБАЧЕВ, пер. с нем. и доп., 1–4, Москва, 1964–1973.

ФЕДОТОВ 1973

ФЕДОТОВ Г. П., “«Житие и терпение» св. Авраамия Смоленского”, в: ИДЕМ, *Россия, Европа и мы* (= ИДЕМ, Полное собрание статей, 2), Париж, 1973, 33–58.

ФЕОДОР СТУДИТ, 1–2

ФЕОДОР СТУДИТ, *Творения в русском переводе*, 1–2, С.-Петербург, 1907–1908.

ХАРЛАМПОВИЧ 1914

ХАРЛАМПОВИЧ К. В., *Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь*, 1, Казань, 1914.

ХРИЗОСТОМ 2002

Святогорский устав церковного последования, сиречь Книга, содержащая совершаемое в храме во весь год в священных афонских обителях, наипаче же во вселенном протатском храме в Кариес. Составлена благоговейнейшею братиею иеромонаха Хризостома, старца Святыя Благовещенския келлии в Кариес на Святей Горе Афонстей, пер. с греч., Свято-Троицкая Сергиева лавра, Русский на Афоне Пантелеймонов монастырь, 2002.

ШАХМАТОВ 1898

ШАХМАТОВ А. А., “Житие Антония и Печерская летопись”, *Журнал Министерства народного просвещения*, 316, 1898, 105–149 (пагинация отдела наук).

—1908

ШАХМАТОВ А. А., *Разыскания о древнейших русских летописных сводах* (= Летописи за-
нятий имп. Археографической комиссии, 20), С.-Петербург, 1908.

ШЛЯКОВ 1907

ШЛЯКОВ Н. В., "Восемьсот пятьдесят лет со дня кончины великого князя Ярослава I Му-
дрого", *Журнал Министерства народного просвещения. Новая серия*, 9, 1907, 362–400 (па-
гинация отдела наук).

ЯКОВЛЕВ 1875

ЯКОВЛЕВ В. А., *Древнекиевские религиозные сказания*, Варшава, 1875.

DE MEESTER 1940

DE MEESTER P., "Le rasophorat dans le monachisme byzantin," в: *Известия на Българското
Историческо Дружество*, 16–18 (= Сборник в памет на проф. Петър Ников), София, 1940,
323–332.

DELEHAYE 1910

DELEHAYE H., "Vita S. Lazari auctore Gregorio monacho," in: *Acta sanctorum novembris*, 3,
Bruxelles, 1910, 508–606.

DU CANGE 1688

DU CANGE C., *Glossarium ad Scriptores Mediae et infimae Graecitatis*, 1–2, Lugduni, 1688.

EUCH. SIN 1943

FRČEK J., "Euchologium Sinaiticum: Texte slave avec sources grecques et traduction française,"
Patrologia orientalis, 25/3, 1943, 407–617.

GAUTIER 1985

GAUTIER P., "Le typicon de Theotokos Kécharitôménè," *Revue des études byzantines*, 43, 1985,
5–165.

GREENFIELD 2000

GREENFIELD R. P. H., introd., trans. and notes, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-
Century Pillar Saint* (= Byzantine Saints' Lives in Translation, 3), Washington, D.C., 2000.

PG 1–161

MIGNE J.-P., *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, 1–161, Paris, 1857–1866.

PITRA 1852–1858

PITRA J. B., *Spicilegium Solesmense complectens Sanctorum patrum scriptorumque Ecclesiasticorum
anecdota hactenus opera: selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus publici juris facta*, 1–4,
Parisiis, 1852–1858.

—1864–1868

PITRA I. B., *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, 1–2, Roma, 1864–1868.

SJS, 1–4

Slovník jazyka staroslověnského, 1–4, Praha, 1966–1997 (репринт: С.-Петербург, 2006).

TALBOT, KAZHDAN 1991

TALBOT A.-M., KAZHDAN A. P., "Hegoumenos," in: A. P. KAZHDAN, ed., *The Oxford Dictionary of
Byzantium*, 2, New York, Oxford, 1991, 907–908.

THOMSON 1995

THOMSON F. J., "Saint Anthony of Kiev — the Facts and the Fiction: The Legend of the Blessing of
Athos upon Early Russian Monasticism," *Byzantinoslavica*, 56/3, 1995, 637–668.

WAWRYK 1968

WAWRYK M., *Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et
parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio* (= Orientalia Christiana analecta, 180), Roma, 1968.

—1986

WAWRYK M., "The Offices of Monastic Initiation in the Euchologion Sinaiticum and Their Greek Sources," *Harvard Ukrainian Studies*, 10/1–2, 1986, 5–47.

ΠΑΛΛΗ, ΠΟΤΑΪ,

ΠΑΛΛΗ, Γ. Α., ΠΟΤΑΪ, Μ., *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων...*, 1–6, Ἀθῆναι, 1852–1859.

References

Arranz M., *Vizantiiskii monasheskii postrig: Istoričeskii opyt*, Moscow, Roma, 2003.

De Meester P., "Le rasophorat dans le monachisme byzantine," in: *Izvestiia na Bŭlgarskoto Istoričesko Družestvo*, 16–18 (= Sbornik v pamet na prof. Petŭr Nikov), Sofia, 1940, 323–332.

Diodor Larionov, "O dukhovnoi i kanonicheskoi otvetstvennosti riasofornykh inokov," *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii i Tserkovnyi vestnik*, 21 september 2013 (online access: <http://e-vestnik.ru>; access: 15.07.2016).

Dmitrievsky A. A., *Opisanie liturgicheskikh rukopisei, khраниashchikhsia v bibliotekakh pravoslavnogo Vostoka*, 3, Petrograd, 1917.

Fedotov G. P., *Rossia, Evropa i my* (= Polnoe sobranie statei, 2), Paris, 1973, 33–58.

Frček J., "Euchologium Sinaiticum: Texte slave avec sources grecques et traduction française," *Patrologia orientalis*, 25/3, 1943, 407–617.

Gautier P., "Le typicon de Theotokos Kécharitôméné," *Revue des études byzantines*, 43, 1985, 5–165.

Greenfield R. P. H., introd., trans. and notes, *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint* (= Byzantine Saints' Lives in Translation, 3), Washington, D.C., 2000.

Kloss B. M., *Izbrannye trudy*, 1–2, Moscow, 1998–2001.

Knyazevskaya O. A., Demyanov V. G., Lyapon M. V., eds., *Uspenskii sbornik XII–XIII vv.*, Moscow, 1971.

Litvina A. F., Uspenskij F. B., "Agiografia i vybor imeni v Drevnei Rusi," *Slavianovedenie*, 4, 2005, 25–42.

Litvina A. F., Uspenskij F. B., "Ilarion i Antonii: Imena i vremena v biografiakh pervykh russkikh podvizhnikov," in: *Vostochnaia Evropa v drevnosti i srednevekov'e: Vremia istochnika i vremia v istochnike. XVI Chteniia pamiati V. T. Pashuto*, Moscow, 2004, 110–114.

Litvina A. F., Uspenskij F. B., "Nasil'stvennyi postrig kniazheskoi sem'i v Kieve: ot interpretatsii

obstoiatel'stv k rekonstruktsii prichin," in: *Srednevekovaia Rus'*, 10, Moscow, 2012, 135–169.

Makarii Bulgakov, *Istoriia russkoi tserkvi*, 1–7, Moscow, 1994–1997.

Momina M. A., "Problema pravki slavianskikh bogoslužebnykh gimnograficheskikh knig na Rusi v XI v.," in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 45, St. Petersburg, 1992, 200–219.

Moshin V. A., "K datirovke rukopisei iz sobraniia A. F. Gil'ferdinga Gosudarstvennoi Publichnoi biblioteki," in: *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, 15, Moscow, Leningrad, 1958, 409–418. Nahtigal R., prired., *Euchologium Sinaiticum: starocerkvenoslovanski glagolski spomnik*, 1–2 (= Akademija znanosti i umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološko-historični razred, 1–2), Ljubljana, 1941–1942.

Penkova P., *Rechnik-indeks na Sinaiskii evchologii po izdaniato na R. Nakhtigal*, Sofia, 2008.

Pentkovskiy A. M., "Studiiskii ustav i ustavy studiiskoi traditsii," *Zhurnal Moskovskoi patriarkhii*, 5, 2001, 69–80.

Pentkovskiy A. M., *Tipikon patriarkha Aleksii Studita v Vizantii i na Rusi*, Moscow, 2001.

Poppe A., "Rus' i Afon v XI veke: V zashchitu professionalizma v issledovaniakh," in: *Miscellanea Slavica: Sb. statei k 70-letiiu B. A. Uspenskogo*, Moscow, 2008, 320–340.

Rodionov O. A., "Bogoslovskoe osmyslenie monashestva v trudakh vostochnykh ottsov Tserkvi," in: *Materialy V Mezhdunarodnoi bogoslovskoi konferentsii Russkoi pravoslavnoi tserkvi "Pravoslavnoe uchenie o tserkovnykh tainstvakh"*, 3, Moscow, 2009, 392–415.

Rusinov V. N., "K voprosu o prochtenii odnogo mesta v tekste poslaniia episkopa Simona k inoku Polikarpu," *Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod. Series "History"*, 1, 2002, 40–45.

Sloński S., *Index verborum do Euchologium Sinaiticum*, Warszawa, 1934.

Talbot A.-M., Kazhdan A. P., "Hegoumenos," in: A. P. Kazhdan, ed., *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 2, New York, Oxford, 1991, 907–908.

Thomson F. J., "Saint Anthony of Kiev — the Facts and the Fiction: The Legend of the Blessing of Athos upon Early Russian Monasticism," *Byzantinoslavica*, 56/3, 1995, 637–668.

Turilov A. A., "Ilarion," in: *Pravoslavnaia entsiklopediia*, 22, Moscow, 2009, 122–126.

Tvorogov O. V., "Zhitie Antonii Pecherskogo," in: *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi*, 1, Leningrad, 1987, 135–136.

Uspenskij B. A., *Izbrannye trudy*, 1–2, Moscow, 1996.

Uspenskij B. A., *Istoriia russkogo literaturnogo iazyka (XI–XVII vv.)*, 3d ed., Moscow, 2002.

Uspenskij B. A., Uspenskij F. B., "Nekanonicheskoe povedenie sviatogo v agiograficheskikh istochnikakh," in: B. A. Uspenskij, F. B. Uspenskij, eds., *Fakty i znaki: Issledovaniia po semiotike istorii*, 2, Moscow, 2010, 7–41.

Uspenskij B., "Inocheskie imena na Rusi," w: A. Kozłowska, A. Świątek, eds., *Znaczenie, tekst,*

kultura: Prace ofiarowane Profesor Elżbiecie Janus (= Prace językoznawcze Instytutu filologii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 5), Warszawa, 2014, 191–203.

Vasmer M., *Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka*, O. N. Trubachev, transl., 1–4, Moscow, 1964–1973.

Voronin N. N., "«Zhitie Leontii Rostovskogo» i vizantiisko-russkie otnosheniia vtoroi poloviny XII v.," *Vizantiyskiy vremennik*, 23, 1963, 23–46.

Wawryk M., *Initiatio monastica in liturgia byzantina: Officiorum schematis monastici magni et parvi necnon rasophoratus exordia et evolutio* (= *Orientalia Christiana analecta*, 180), Roma, 1968.

Wawryk M., "The Offices of Monastic Initiation in the Euchologion Sinaiticum and Their Greek Sources," *Harvard Ukrainian Studies*, 10/1–2, 1986, 5–47.

проф. Борис Андреевич Успенский, д. филол. наук

Национальный исследовательский университет "Высшая школа экономики",

Факультет гуманитарных наук, Школа филологии, заведующий

Лабораторией лингвосемиотических исследований

105066 Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, стр. 1

Россия/Russia

borisusp@gmail.com

Received December 19, 2015